Baruch Spinoza

La política de las pasiones

Autor:
Kaminsky, Gerardo
Tutor:

1988

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

BARUCH SPINOZA :
LA POLITICA DE LAS PASIONES

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFIA

GREGORIO GERARDO KAMINSKY

MARZO DE 1988

BARUCH SPINOZA : La política de las pasiones

ÍNDICE PAG.

Introducción: La pasión según Spinoza

1. Silencios y omisiones

Si aceptamos, por un momento, la convención que establece que la Filosofía puede subdividirse en Pura y Práctica.
Si a esta convención le agregamos aquella que acepta a la Metafísica como Filosofía Pura y a la Filosofía Política como Filosofía Práctica, aun sin agotarlas.
Si a las dos convenciones anteriores las prolongamos con aquella que admite que, la Gnoseología por un lado y la Etica por otro, se desprenden y aproximan, también sin agotarlas, ambas polaridades.
Si se conceden, sólo por un momento, estas convenciones, entonces no es complicado reconocer o admitir que existen desarrollos filosóficos, en diferentes espacios y tiempos, que han forjado vinculaciones y articulaciones entre lo Puro y lo Práctico, lo Metafísico y lo Político, la Gnoseología y la Etica, etc.
Baruch Spinoza (Holanda, 1632-1677) puede encontrarse entre aquellos que elaboraron ideas y teorías correspondientes a cada uno de estos segmentos, por lo que existe un casi unánime consenso que la suya, es una filosofía que compone un sistema.
Aun cuando no haya escrito acerca de importantes temas de la reflexión filosófica (Estética, por ej.), o, en otros casos, escrito

poco o sólo tangencialmente (Lógica, Filosofía del Lenguaje, etc.), su obra efectiva permite deducir posiciones y tendencias de su pensamiento, incluso en esas y otras áreas.

Desde uno a otro extremo de los continentes filosóficos, Spinoza escribió tanto de la sustancia, los atributos y los modos, como sobre cuestiones específicas de los valores, la sociedad y lo político, no sin tratar problemas correspondientes a otros segmentos de lo filosófico. Entre unos y otros, se despliegan otras producciones de las que lo científico y la exposición crítica de otros autores no está ausente.

Hasta su Epistolario, de inapreciable riqueza, trasciende la información estrictamente biográfica y anecdótica. Dentro del mismo, recorremos vida y obra, lo puro y lo práctico, aunque, también pone en su debido lugar este tipo de convenciones metodológicas.

Si existe un consenso que el spinoziano es un sistema, más aun lo es, y a pesar de las encontradas y disímiles interpretaciones, que la **Etica** es el punto de inflexión decisiva de su obra.

Este texto, de larga y paciente elaboración, demostrado según un orden geométrico , alcanza alturas paradigmáticas.

Ahora bien, y dentro de la momentánea convención, ¿cual es la ubicación que le corresponde dentro de su sistema?

¿Procede de la Filosofía Pura para desarrollar una Gnoseología, como quieren algunos?; ¿es co-existente y paralelo a la producción filosófico práctica, como quieren otros?

¿Se trata de un texto que, alejado simétricamente de ambos polos filosóficos, los articula, configurando asi un tercer ámbito: el centro Puro-Práctico?

O, por fin, ¿es un magnífico desmentido de las convenciones filosóficas, incluso la momentáneamente establecida?

Es verdad que los libros I y II de la Etica, De Dios y del alma humana, respectivamente, bien pueden considerarse como metafísico-gnoseológicos. Es correcto, también, señalar que los libros IV y V, De la servidumbre y la libertad humana, respectivamente, guardan estrechas vinculaciones con lo ético-político.

Pero, asimismo, no es menos cierto que la Etica es una obra que está recorrida de principio a fin y de fin a principio por lo puro tanto y del mismo modo que por lo práctico.

Al discernir y separar, convencionalmente, los discursos, se corre el serio riesgo de cometer violencias interpretativas; aunque no se nos escapa que toda exégesis, toda interpretación, al igual que las traducciones, conllevan inevitablemente un cierto componente 'traidor', violento.

La clasificación-escisión 'Spinoza metafísico-Spinoza político' ha aportado sus fecundidades pero, aun con sus matices, también promovió el olvido o reiterado silenciamiento de una problemática minuciosamente trabajada por el autor, justo aquella que desarrolla el libro III de la Etica y que esta tesis se propone trabajar:

el tema de las pasiones.

Además de haberlo expuesto y desarrollado, en forma preliminar, en el Breve Tratado, texto equívoco y de dudosas autorías, Spinoza analiza los problemas de las pasiones humanas en el corazón mismo de su obra paradigmática.

El mismo orden geométrico y el manifiesto espíritu deductivo nos exige solidarizar el libro III, Del origen y naturaleza de los afectos, con los propios de Dios y el alma humana, pero, no menos que establecer las indispensables vinculaciones con aquello que el autor denomina Servidumbre, que no es otra cosa que el sometimiento humano respecto de los afectos. El Libro V, que no consiste en un cierre circular ni dialéctico de su obra, es la respuesta propia a los efectos deductivos del análisis de las pasiones, sus potencias e impotencias, fuerzas y limitaciones.

Que la Etica sea punto de inflexión de toda su obra y, dentro de ella, las pasiones configuren una inflexión de esta inflexión, no

quiere decir que le asignemos un rol más importante que otros. Pero tampoco menor.

Una mirada de los estudios spinozianos, incluso los más recientes, revela que los problemas de las pasiones tal como el mismo autor los aborda no han sido debida ni suficientemente abordados, tanto en calidad como en cantidad.

Son pocos, y aun menos son decorosos, los antecedentes que la exégesis spinoziana cuenta sobre las pasiones.

Ello nos ha obligado a orientar nuestro trabajo bajo una forma muy apegada al texto original, antes que someter a exposición y/o confrontación las posiciones al respecto. De todos modos, sería una grave imprudencia dejar de señalar los aportes de Gueroult, Zac, Labriola, Hampshire, Wartofsky, Deleuze, Matheron, Bertrand y otros.

No obstante que el problema de las pasiones no es un punto débil, lateral o secundario de la filosofía spinoziana, este parece ser, y a pesar de los autores citados, una flaqueza de sus seguidores, críticos y exégetas.

No quiere ser contundente o conclusiva esta afirmación, pero parece como si el tema pasional haya incomodado a quienes forjan "su" Spinoza bajo el modo intelectualista, bajo la mirada mística, bajo la óptica del irracionalismo, etc.

No es una novedad que hay tantos "Spinozas" como taxonomías filosóficas existen: idealismo, materialismo, dualismo, monismo, racionalismo, intuicionismo...; y, como no estamos exentos de nuestra propia lectura que, seguramente, no es más ni menos arbitraria que otras, ofrecemos una clasificación diferente.
Con osada conciencia de su futilidad, y al sólo servicio de no echar mano de las ya existentes, proponemos la exagerada ironía de agregar un nuevo espacio en el cuadro taxonómico, tan inútil como provocador: **Baruch Spinoza es un pasionalista absoluto.**
Si ello opera de hipótesis, el desarrollo de esta tesis se ofrece como demostración y verificación de la aseveración sustentada.
En verdad, la modalidad de este trabajo aspira a apartarse, por inconducentes, de todas las categorizaciones (incluso la nuestra) que se inclinan más por el enrolamiento de sus ideas que por la significación, histórica y presente, del pensamiento spinoziano.
Reclamarlo como pasionalista no aspira a ser más que un gesto de recuperación de una dimensión y un horizonte filosófico silenciado y omitido.

2. ¿Porqué se persigue a un filósofo?

"Puede ocurrir que un filósofo acabe en un proceso, pero es más

extraño que empiece con una excomunión y un intento de asesinato" (1) Extrañeza que se redobla desde el momento en que tomamos noticia que Spinoza jamás reivindicó para si algún ser 'maldito' o 'subversivo'; su aspiración nunca fue más alla que reclamar tolerancia. Es sabido que 'spinozista o spinozismo' fueron palabras no gratas. Asociadas por un lado a ateísmo y, por otro a radicalismo político, la suya no fue una vida sin sobresaltos, su pensamiento fue condenado y su obra perseguida.

Sin embargo tenemos algunas sospechas en cuanto a los motivos, reales y profundos, que condujeron a esta anatemización político-religiosa. Sospechamos que las acusaciones que se profirieron en su contra no se fundan sólo en su supuesto 'asesinato de Dios', sus simpatías conspirativas, o cualquier otra figura amenazadora de lo establecido.

¿Acaso ateos y opositores políticos no existieron, y en abundancia, antes, después y simultáneamente a la vida de Spinoza, sin que les corriera la misma suerte? La historia holandesa no documenta excepcionalidad alguna del autor y sus amigos, con respecto de otros personajes, tal vez más antireligiosos y antimonárquicos que ellos.(2) ¿Cual es la excepcionalidad spinoziana?,¿cual este extraño 'privile-

---

1. Gilles Deleuze, "Spinoza,Kant,Nietzsche", Labor, Barcelona, 1974,p.1

2. Etienne Balibar, "Spinoza et la politique", PUF, Paris, 1985

gio de ver asociado su nombre con la forma despectiva y acusatoria de todo lo peligroso?

Si sus posiciones político-religiosas no son causa suficiente para recibir el "Jerem" de la Sinagoga de Amsterdam ("Serás maldito de día y serás maldito de noche...), ni causa justificada para sufrir un atentado criminal (a los 24 años, del que salvó la vida y del que, se cuenta, retuvo su 'recuerdo' vistiendo siempre la misma chaqueta que uso durante ese episodio), ni para ser un exiliado dentro de su propia tierra (se muda cuatro veces de ciudad); entonces, otra y más profunda debe ser la explicación.

Nuestra hipótesis es que ser 'spinoziano o spinozista' constituyó sólo superficialmente el mote peyorativo y persecutorio de una filosofía supuestamente atea y a-jena a las tradiciones culturales y políticas.

La filosofía spinoziana es 'subversiva', y aqui nos dirigimos al tema de nuestra tesis, porque su analítica de las pasiones supo poner al desnudo y asestar un certero ataque a los mecanismos y procedimientos político-imaginarios (ilusiones, supersticiones, mitos, creencias, ideologías) del sojuzgamiento inmanente de los hombres por los hombres mismos.

Quienes lo persiguieron, combatieron y excomulgaron sabían lo que ha-

cían y a quien lo hacían. No se trataba de una persecución entre otras; la analítica de las pasiones y sus productos era peligrosa, tal vez más que el conocido y superficial ateísmo o radicalismo que le achacaban.

Spinoza, su Etica, había puesto el 'dedo en la llaga', aquella que más dolió a sus detractores, los exaltadores del odio.

Representantes de la hipocresía y cinismo políticos, de la soberbia y egoísmo económicos y de la redención salvadora pseudo-religiosa, todos estos ideólogos de las 'pasiones tristes' son los que supieron torcer las vidas para que los hombres "luchen por su esclavitud como si fuera su libertad", cuestión protagónica de su Tratado Teológico-político y de su Tratado político.

¿Porqué se persigue a un filósofo como Spinoza? ¿Era un abstemio o un "ebrio' de Dios, como dijo Goethe? ¿Fue un lider o un conspirador o no más que un amigo de un pequeño grupo cristiano-liberal y de un político republicano?

¿No será que la peligrosidad circulaba por sus ideas, dentro de su propia obra, y que su pregunta fundamental sea de este mundo?

Una certidumbre recorre sus pensamientos y bien puede ser considerada como clave de elucidación: los hombres ven lo mejor y lo aprueban, pero eligen y hacen lo peor.

Esto es el producto de una torsión; los hombres están torcidos y la pura Razón no los endereza.

Los hombres no son seres que elevan sus almas hacia lo 'mejor', pero extravían sus cuerpos en lo 'peor'. Bajo el punto de vista de la sustancia, alma y cuerpo son una y la misma cosa, el deseo es su esencia y las pasiones-imaginaciones componen a estos seres existentes en acto.

La analítica spinoziana de las pasiones no se circunscribe al estudio de un problema sólo interior, subjetivo y psicológico, sino que se despliega al campo abierto de los emplazamientos colectivos. Emplazamientos que, asimismo, no son mero orden exterior, objetivo y sociológico.

Las pasiones son episódicas y precarias individuaciones de estados vividos y también argamasa de lo social, cristalizada bajo la forma de instituciones reales o imaginarias.

Desarrollar el análisis de la circulación significativa y el juego complejo, sutil, nominalista e inmanente de los estados intensivos de las fuerzas afectivas puestas en movimiento psicosocial, es decir, elaborar una **política de las pasiones**, ¿no será aqui donde reside la 'peligrosidad' imputada a Spinoza?.

Comprender la naturaleza y servidumbre de los afectos es desenmas-

carar a quienes, por poder material o espiritual, capturaban la voluntad de los hombres para que hicieran lo "peor", a pesar de que, racionalmente, vieran lo "mejor".

La historia se ha cansado de documentar, con pésimos resultados, que lo 'mejor' racional no se alcanza con la represión de lo 'peor' pasional.

Se ha dicho que Spinoza es el "gran rectificador", aquel que supo comprender y explicar la 'torsión' de los hombres. Su apuesta no es una táctica más del sofocamiento de los afectos; propone un radical trastocamiento de lo racional-pasional, la "llaga" de sus detractores.

"...Raramente sucede que los hombres vivan según la guía de la Razón..." (E, IV, 35, esc.)

"...los decretos del alma no son nada aparte de los apetitos mismos.. ..cada cual lo gobierna todo según su afecto". (E, III, 3, esc.)

¿Es que Spinoza nos invita al tan temido infierno de la irracionalidad? Sucede que el infierno no es otro que este mundo, dividido y disociado, a la medida de los adoradores de las pasiones tristes y sus beneficiarios: los sacerdotes y tiranos del poder.

3. Por una ética de los deseos y las pasiones

"El deseo es el apetito con conciencia de él. Consta, pues, por todo esto que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos o deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos". (E, III, 9, esc.)

Dijimos que el spinoziano es un sistema de trastocamiento en el seno de las pasiones. Precisemos, a la luz del párrafo citado, el suyo es, más bien, un enderezamiento: no deseamos lo que yo u otros estatuímos previamente como bueno, sino que es bueno aquello deseamos.

Si la suya es una filosofía de la vida, su Etica es una filosofía de la vida humana amasada por los deseos y desplegada por las pasiones.

Se trata de una obra que cala 'hondo', hasta alcanzar el orden 'puro' de lo ontológico y abrazar el orden 'práctico' de lo político.

Este libro, cuyos conceptos son antes potencias que ideas, no promueve una filosofía trascendente del Hombre abstracto y generalizado, sino una teoría inmanente del hombre, con minúsculas, una antropología de aquello que, después y ante todo, somos nosotros mismos.

Es una ética in-moral no una teoría de los deberes, una teoría de las acciones y pasiones alegres en detrimento de las tristezas.

Omitir, como se ha hecho, su(s) política(s) de las pasiones es hacer del suyo un pensamiento inofensivo, subrogar aquello que más preocupó a sus detractores pero que casi olvidaron sus exégetas.
La Etica es una obra 'fría', de contextura vertical, deductiva; pero que, bien vista, también está enhebrada por la 'tibieza' de segmentos experienciales e inducciones ascedentes, asi como por la 'caliente transversalidad' de la cadena volcánica de los escolios, un libro circulando a través de otros libros inmanentes.
No nos encontramos ante una acabada teoría general de los sentimientos sino, y este es nuestro punto de vista, una analítica de las pasiones intensas y sus derivados, que, veremos, no es poco.
Si mantuviéramos la convención arriba apuntada, esta analítica es la deducción necesaria de su filosofía pura y condición de posibilidad de su filosofía práctica.
Lo pasional es, pues, anudamiento y punto de clivaje puro-práctico.
Mantenemos, a lo largo de todo el trabajo, una insistente recomendación del propio autor: a las pasiones es mejor comprenderlas que vituperarlas o vilipendiarlas.
Nuestro propio análisis y exposición, aunque apegado al texto, no será tan sólo descriptivo; nuestra hipótesis más amplia acerca del lugar de lo pasional en la filosofía spinoziana, se verificará a

través de formulaciones más específicas:

1.- A la vía deductiva la denominamos **desencadenamiento**, en términos de fuerza y de potencia. Al sometimiento necesario lo llamamos **reencauzamiento**, puesta en cauce (práctico-social) de la servidumbre o posibilidades y restricciones con respecto a las fuerzas propias y conjugadas. Desencadenamiento y reencauzamiento son los dos movimientos de un único proceso de determinación-libertad humana.

2.- Abundaremos alrededor de aquellas pasiones que, desde su política inmanente, se despliegan hacia el contexto de lo práctico: el temor y la esperanza, los celos y la envidia, la ambición y, muy especialmente, la humildad.

3.- La analítica de las pasiones y sus políticas es, paralelamente, una lógica encarnada de lo imaginario y la restitución de sus registros a todos los ámbitos de los que fue expurgada.

4.- Establecemos una redefinición, por la vía del deseo, de la Razón. La concepción de Spinoza, alejada de las fórmulas intelectualistas de muchos y serios intérpretes, no se abisma en el irracionalismo, como han querido otros. Su 'pasionalismo absoluto' es recuperación de lo racional bajo el modo de reglas inmanentes de perseverancia, cuya materia es el deseo y sus efectos, pasiones fuertes e intensas.

5.- Desechamos un régimen de lectura de las pasiones disociado de

su incidencia en las relaciones sociales ni los determinismos sociales fuera de la vida afectiva. Subrayamos la encarnadura (y este término no es metafórico) de lo pasional en lo socio-político y lo socio-político en lo pasional.

Para Spinoza, como para muchos otros, el hombre es animal social; pero lo que lo peculiariza es su insistencia en la socialización del deseo y la deseabilidad de lo social.

6.- La política de las pasiones es el nombre que otorgamos al estudio de los "encuentros" o racionalidad de las pasiones consigo mismas y "composiciones" o contextura pasional de lo social.

7.- Con el espíritu de crítica a toda antinomia o maniqueísmo, la analítica de las pasiones servirá de apoyo para una deconstrucción de las oposiciones binarias 'individuo-sociedad' y 'naturaleza-cultura', bajo un presupuesto spinoziano de tipo 'etológico' y la indisociable unidad cuerpo-alma, sea de singularidades humanas o complejidades sociales.

Estas y otras formulaciones serán desarrolladas bajo el único espíritu de que la spinoziana es una ética plegada, desplegada y replegada por los deseos y las pasiones.

4. Plan y desarrollo de la tesis y agradecimientos

Los capítulos **a** y **c** exponen y analizan los problemas concernientes a los libros III y IV de la **Etica**, respectivamente, no sin establecer las indispensables vinculaciones con los restantes libros y entre si. Como se verá, los apartados de los capítulos, aunque respetan el orden de la obra, están expuestos en torno de nuestras hipótesis de trabajo cuyo objetivo principal no es otro que reinstalar el problema de las pasiones en la obra spinoziana y, paralelamente, restaurar su importancia filosófica.
Los capítulos **b** y **d** son verificaciones y/o ejemplificaciones de los capítulos que los anteceden respectivamente.
En el primero, subrayamos el enlace co-sustancial (modal) de lo pasional y lo imaginario, indispensable para nuestro trabajo, dentro de un único campo de fuerzas físico-natural, psicosocial y cultural-histórico sin unidades preeminentes ni eminencias trascendentes.
El capítulo final desarrolla aquello que, creemos, es uno de los alcances paradigmáticos de la perspectiva spinoziana en torno de la vida pasional: las experiencias de nacimiento y muerte; asi como un desmentido inmanente de las formas instituídas de su elaboración e interpretación socio-histórica.

En el **Anexo**, se encontrará una cierta "arqueología" de la analítica spinoziana de las pasiones, elaborada desde ese texto equívoco e impreciso que es el Breve Tratado. No confrontamos ni contrastamos los textos pero, a modo de complemento, subrayamos cómo esta problemática está presente, en Spinoza, desde sus primeras reflexiones.

El capítulo **a** se denomina **La fuerza de los cuerpos: el desencadenamiento de las pasiones**. En el mismo exponemos cómo Spinoza desinviste la inmutabilidad de los cuerpos humanos y los restituye dentro del complejo juego de fuerzas y potencias comunes de la naturaleza. Impugna, desde alli, aquellas filosofías que consideran al hombre siempre idéntico a si mismo y como un imperio dentro de un imperio. Las afecciones humanas son las huellas o impresiones que el cuerpo recibe de su 'encuentro' con otros cuerpos exteriores. Las ideas del alma no tienen por objeto, sino a las afecciones del cuerpo, indicios de su constitución y complexión. Los afectos no son estados sino, antes bien, relaciones elementales, variaciones y tránsitos de los encuentros entre dos o más cuerpos afectados-afectantes. Son duraciones vividas, vivencias diferenciales de estados pero jamás comparaciones intelectuales.

El grado de conocimiento que este orden humano provee es limitado, confuso, parcial, incluso limitado pero no necesariamente falso.
Es el ámbito que Spinoza denomina **lo inadecuado.**
El afecto es una pasión en tanto somos causa inadecuada de las afecciones que nos determinan. El pensamiento inadecuado, encabalgado entre lo corporal y lo mental, verificando la unidad inescindible de lo extenso y lo pensante, es la imaginación.
"...el alma no yerra por el hecho de imaginar" (E, II, 17, esc.); esta capacidad, aunque mutilada y parcial, debe ser vista como una potencia que acompaña a sus afecciones.
Muchas filosofías parecen destinadas a denigrar las pasiones o a documentar su eliminación por vía de las ideas.
"...cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo nace del alma, que tiene imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, ni hacen otra cosa que confesar en palabras especiosas que ignoran, sin admirarse de ello, la verdadera causa de aquella acción" (E,III, 2, esc.).
Desde una perspectiva inmanente y sustancial, alma y cuerpo, pasión e idea no se distinguen. Es desde esta misma perspectiva que se despliega la tesis ontológica spinoziana: el hombre, entanto y en cuanto puede, se esfuerza por perseverar en su ser.

Este esfuerzo es su poder, una fuerza que hecha mano de sus disponibilidades, incluso las potencias pasionales-imaginarias.
La perseverancia en el ser y su conciencia es el dato esencial humano: el Deseo que, junto a la Alegría y la tristeza, componen el dispositivo elemental de la vida afectiva.
Placer y amor, dolor y odio, son sendos derroteros por donde, deductivamente, se expanden las pasiones hasta anclar en afectos determinados por encuentros y composiciones psicosociales.
Toda su 'lógica' es una errancia dentro de la que caben los fenómenos de fluctuación y ambivalencia de los sentimientos, tan caros al psicoanálisis.
Spinoza se propone la comprensión de los afectos en su propia salsa, lo imaginario, y en las formas de su "economía" subjetiva y su gobernabilidad: una política de y para las pasiones.
Dentro de esa duración indefinida del existir pasional, nosotros enfatizamos ciertos momentos (no todos) del desencadenamiento afectivo. La elección ha procedido según varios motivos, uno de los cuales es que cuando, usualmente, imaginamos un afecto dentro de una determinada línea afectiva, Spinoza lo reconduce por un camino diverso y, a veces, sorpresivo. Es el caso de la humildad.
Otro motivo es el que nos inducen ciertos temas sociales y cultura-

les como son los afectos de temor y esperanza.

A continuación, procedemos a 'elevar' el dispositivo pasional de lo singular hacia lo colectivo, no sin pasar por el difícil desfiladero del ámbito 'de a dos' y 'de a tres' (trinidad).

Realizamos, para ello, un examen de los mecanismos operativos de las pasiones: contigüidad, intensidad, condensación, desplazamiento, contrariedad, etc.

Un problema, central para nuestro trabajo, recorre este capítulo: ¿ son los hombres los que 'tienen' pasiones o, inversamente, son encuentros pasionales de fuerzas anónimas los que componen precarias singularidades afectivas denominadas sujetos?

Caro interrogante de la filosofía spinoziana, está expuesto, analizado y tomada la posición sin ambages.

La solución spinoziana no es el cierre trascendente de su analítica, por el contrario, reabre una órbita explicativa de la discordia afectiva o alienación y el alistamiento de la complejidad ante amores y odios y otras pasiones conjugadas o anexionadas.

El capítulo **b** se denomina; **El imaginario impersonal: sociedad anónima.**

Lo imaginario no es mero subproducto de la maquinaria gnoseológica, sino algo más decisivo: es la argamasa delas composiciones sociales

desde las más elementales, vinculadas a las pasiones singulares, hasta las amplias que involucran instituciones, rituales y mitos colectivos.

Asi, la imaginación no es para Spinoza ni puro resorte psicológico ni una instancia sólo social: es un fenómeno psicosocial que no reconoce polaridades ni jerarquizaciones.

Las filosofías han pergeñado modelos más 'razonables' de vida individual y de existencia social. Pero, se pregunta el autor,¿cuales son las certezas de que estos "modelos" (finalísticos, trascendentes, etc.) no sean otras tantas maneras, refinadas estas, de imaginar?.

Las pasiones-ideas (o ideas-pasiones) se emplazan en aquello que Spinoza denomina Individuo Superior, composición de múltiples encuentros singulares que conforman una unidad más compleja y 'elevada' aunque no menos inmanente.

Ese Individuo es una intersubjetividad implicada en y por lo imaginario,sólo es perceptible una precaria individuación dentro de la fuerza pasional anónima: el imaginario es "impersonal".

Las relaciones se constituyen a partir de la impersonalidad imaginaria que, a su vez, compone las precarias individuaciones estables-inestables que denominamos hombre.

Hombre es un estado intensivo, recortado de la fuerza pasional anónima. Por los encuentros, puede el ser, disminuir o acrecer su finitud, expandir o restringir su singularidad.

Que residamos en lo inadecuado imaginario, que no gocemos del esplendor racional de las ideas claras y distintas, no hace que nuestra vida sea definida, por temida o vituperada, como irracional.

La nuestra, dice Spinoza, es una racionalidad limitada, que colma sus flaquezas o vacilaciones con el dispositivo imaginario.

La discordancia de los encuentros pasionales y sus resoluciones imaginarias hace que los hombres no sean todos iguales sino que difieran entre si. Aunque la discordancia no es la norma, la concordancia, entre los hombres, dice el autor, "es rara".La lucha por la concordancia es el combate contra las pasiones tristes, estimuladas por los apologistas del calvario terrenal, los atemorizadores del alma y los estadistas de la desigualdad social.

No afirmo mi ser, no aumento mi potencia de obrar, sino en y por la relación con otros: el alma se esfuerza por imaginar esto y en salvar los obstáculos que se interponen.

El capítulo c se denomina **La servidumbre del alma: el reencauzamiento de las pasiones.**

Para Spinoza, el gobierno del espíritu no es sino un gobierno de ficciones. Las afecciones humanas son tales que nos compelen a hacer ciertas cosas a pesar de que la razón prescriba sus inconveniencias.

El hombre no puede gobernar ni contener, como vulgarmente se cree, sus sentimientos. Esta servidumbre no es su carencia o falta, es inadecuación y limitación. La razón o el entendimiento también es presa de estas mismas fuerzas, salvo que sus productos, las ideas, puedan constituírse en productos pasionales.

El ejercicio de entes fictivos-espirituales, la vía es imaginaria, conduce a forjar entelequias o universales por los que, no menos afectivamente, los hombres se debaten entre si. Desconocen, dice Spinoza, que las idealidades no son sino el apetito humano mismo, los propios deseos, convertidos en fines, principios, modelos, etc. Este desconocimiento no es inconsciencia; es ignorancia.

Hago esto y deseo aquello, pero ignoro las causas que determinan mi hacer y mi desear.

Esta no es una atribución de imperfección puesto que a cada ser no le compete nada sino lo que se sigue de su naturaleza y la imperfección sería comparar en género, especie, etc, o con un modelo ideal y trascendente. La imperfección es una inscripción modal y atri-

butiva respecto del ente absolutamente infinito o Dios.

También, en el orden cognoscitivo lo inadecuado no es falsedad sino sólo privación; la falsedad, aun en ella misma, indica la positividad de las ideas, del mismo modo que la limitación también establece la afirmación positiva del ser.

La necesariedad del ser existente en acto inhibe la presencia configurativa o constitutiva de la negatividad en las esencias.

Incluso, cuando aparece lo verdadero no se quita la imaginación porque, para serlo, debe componerse otra(s) imaginacion(es) más fuertes que las primeras y que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos.

La necesidad de las ideas inadecuadas se subsigue con la misma necesidad que las adecuadas, claras y distintas.

Ahora bien, la limitación, la falta y la mutilación, ¿pueden ser mitigadas por medio del concurso intersubjetivo y la ayuda mutua?

Spinoza es enfático cuando apunta que la tendencia, digamos, espontánea, es el odio y la rivalidad: las discordancias pasionales se expanden en discordias generalizadas.

Penetrante analista de la potenciación social-cultural de las pasiones tristes, Spinoza es cauto: las concordancias "son raras".

Su antropología de las pasiones humanas opera, asi, de propedéutica

de su filosofía práctica.

Para Spinoza no es concebible una política simple de las pasiones complejas ni tampoco una complejidad política para pasiones simplificadas o reducidas a una interioridad subjetiva.

Su filosofía político-práctica es una teoría política compleja de las pasiones complejas. El estado de sociedad no es ajenidad ideal o trascendente sino el territorio de dilucidación de los odios y las tristezas.

No es lo verdadero racional lo que puede enfrentar y sojuzgar al "infierno" pasional, sino es con una política convertida, ella también, en fuerza afectivo-imaginaria, inmanente y más poderosa, la que puede "adherirse" a los hombres. El 'garrote' de la política debe ser, dice, tan pasional como lo pasional que se quiere reprimir.

Esta fuerza remite tanto al registro de la "intensidad" como a la "consistencia y determinabilidad" de las pasiones, ya que forjan importantes condiciones de las operaciones afectivas, no sólo las singulares sino las que se abren componiendo el entramado de interacción social.

Ello es lo que induce a Spinoza a recomendar vivamente que a las pasiones es mejor comprenderlas, en sus fuerzas, que vituperarlas o vilipendiarlas desde algún ficcional tribunal racional sin eficacia

inductora o reguladora.

Que la razón crea en su superioridad es una más de las operaciones de lo imaginario. De otro modo no podemos explicarnos cómo, aun cuando tengo a mi disposición intelectual lo mejor ("lo veo"), elijo lo peor ("lo hago").

Elijo lo peor porque me veo arrastrado a ello por un afecto cuya fuerza es, aun, más fuerte y contraria que el afecto que procede del conocimiento verdadero. Este conocimiento reafirmará su poder cuando, convertido en afecto, se ponga del lado de la perseverancia de las pasiones alegres y mitigue las servidumbres.

La "sabiduría" del conocimiento reside en ello, más alla de la verdad que reside en lo conceptual.

Los deseos nacidos del conocimiento verdadero son consustanciales a la esencia misma del hombre; la inteligencia debe aliarse o mutarse en fuerza pasional, contraria a las rivalidades y los odios.

Las **reglas de la Razón**, entonces, no son sino las de los deseos emergentes de la vida hecha de alegrías. Spinoza las define y enumera así:

1.- que cada cual se ame a si mismo

2.- que cada cual busque lo que realmente le es útil

3.- que cada cual desee lo que lo conduce realmente a una mayor perfección

4.- que cada cual se esfuerce, según su propia potencia, en conservar el ser

Que ame, busque, desee, se esfuerce...., estas son las reglas inmanentes de la perseverancia húmana, el régimen de verdad del conociniento y la razón en general.

La spinoziana no es una racionalidad abismada del cuerpo propio,de los otros y de las cosas externas. Su necesariedad los hace deseables o indeseables; no hay mayor utilidad para el hombre que el hombre mismo: "que busquen al unísono lo que es útil a todos".

El unísono no es metáfora, la acepción musical también le cabe dentro de la idea de composición.

El "Homo spinoziano' es animal social como en otros autores, pero lo que lo diferencia es la utilidad de desear la socialidad y socializar el deseo propio.

La virtud y el poder no residirá en quienes, en estado de sociedad, sostengan valores (justicia, fidelidad, honestidad política, etc.) que no 'desciendan' a la dimensión inmanente de los deseos. Apeteceremos la justicia siempre y cuando lo justo sea, para nosotros, deseable y nunca a la inversa. La inversión no es sino la torsión que hacen aquellos que invocan como alegría lo que no es sino una mala pasión triste. Esto es menester rectificarlo; la "salvación" en

Spinoza es rectificación de los valores trascendentalizados, idealizados y arquetipizados.

El primer y único fundamento de la virtud es la perseverancia en el ser, de la que se subsiguen los deseos y alegrías pasionales y también racionales. Pero, "es raro" que el hombre obre y entienda por el sólo designio de su virtud fundamental, por eso es necesaria la composición y los encuentros sociales.

Los acuerdos, en el estado de sociedad, no subrogan el estado natural sino que lo amplifican: las concordancias se operan por lo que los hombres son y tienen y no por lo que no son y no tienen.

Sin embargo, no hay que hacerse ilusiones, es decir imaginar estados imaginarios providenciales: la concordia en naturaleza y en sociedad no es garantía para oblit-erar las discordias pasionales.

Los deseos y las conveniencias políticas operan mudanzas por lo que lo inadecuado no se extingue con las prescripción de las reglas racionales de perseverancia. La utilidad y deseabilidad no mitiga que "la mayoría somos envidiosos e insoportables los unos a los otros". De todos modos, la única política racional para lo pasional.

A pesar de las muchas desventajas y peligros ulteriores, el Individuo Superior expresa un posible orden deseable de encuentros. Las alternativas histórico-políticas de este orden son las que expondrá en

el Tratado Teológico-político y en el Tratado Político.

La vida humana natural es "imposible", dice, no sólo porque somos envidiosos e insoportables; después de todo el estado de derecho no asegura la eliminación de los odios y las rivalidades. Pero, el estado social, para ser eficaz, debe configurarse como una economía política de las pasiones intensas, reguldas por méritos y deméritos, obediencias y desobediencias, etc. La fuerza con la que puede contar no es sino la emergente de los poderes pasionales.

No proviene de ningún otro lado que de la fuerza de los hombres mismos. La sociedad no es prescripción de razón trascendente sino producto de pasión intensa. Su necesariedad se concibe por el exceso y la desmesura de lo pasional; su eficacia es sólo alcanzable si la racionalidad social se convierte, aunque imaginaria, en fuerza pasional más fuerte y contrarestante de las discordias. Una fuerza que no se pretende represora sino moderadora de los excesos.

La mejor política de las pasiones, es, pues, la de la razón apasionada, que procura y tiende a la composición de un Individuo Superior, la sociedad, tan inmanente a la naturaleza del hombre como sus propios deseos, pasiones e ideas.

El capítulo **d** se denomina **La política de las pasiones extremas: nacimiento y muerte.**

El deseo de mantenerse en la existencia guarda, en Spinoza, un dominio tan esencial que alli no pueden jugarse los conflictos o contradicciones extremas. Lo que hay alli es vida pura.

El hombre no piensa en sus limitaciones sino a través de las pasiones que limitan su potencia de obrar: humildad, abyección y otras tristezas.

En particular, son el temor y la desesperación las que, de modo delirante pueden alcanzar la "negación absoluta".

Pero, desde sus deseos esenciales, no hay en el hombre meditaciones sobre la negación de nuestra propia vida. Incluso el 'conatus' carece de toda dimensión temporal que importe una delimitación de nuestra existencia.

Enemigo acérrimo de todo el fanatismo tanático proliferante, Spinoza combate a la teologías que se sustentan en el temor (o el culto) permanente a la muerte y a las fantasías mitológicas de tipo adánico.

Para él, también las culturas de la esperanza y la redención trascendente son modalidades imaginarias de regulación de pasiones extremas.

Sino hay experiencia ni conocimiento de estos datos extremos, ¿de qué

disponemos?: sólo de vivencias fragmentarias de composición y descomposición de nuestra individualidad.

Nacimiento y muerte son experiencias evanescentes, estados o pasajes intensivos, vividos, de constitución o destrucción de la precaria unidad individuante establecida dentro de un orden o red de relaciones o encuentros.

Para Spinoza, lo que si existe es la experiencia fragmentaria de la muerte **en** la propia vida: estas son las impotencias denominadas pasiones tristes, una depresión existencial.

Un filósofo de la vida perseverante como Spinoza concibe, incluso, que la muerte es afirmación de la negación del ser y, esta afirmación es ya una apuesta por el ser.

Rectificador de las impotencias, clama por sostener lo poco de positividad que tienen las tristezas, las que, después de todo, son energías pasionales vueltas contra si mismas.

"Positivista" auténtico, tal vez su lucha rectificadora de las fuerzas pasionales torcidas sea la peligrosidad atribuída a su pensamiento.

Esta tesis fue realizada con una beca de perfeccionamiento otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET, institución a la que agradecemos su colaboración.
Deseo agradecer las orientaciones que me diera el Director de la Tesis, Profesor Oscar Abel Terán y la colaboración y ayuda bibliográfica de mi amigo y colega 'spinoziano' Leiser Madanes.

Hasta un intelecto geométrico, si es profundo, es un intelecto apasionado. Seguramente, el lector encontrará que la escritura de este texto está, también, tamizada por su contenido.

Teniendo en cuenta que de pasiones se trata, el matiz pasional puede estar presente aunque, creemos, sin reñir con el indispensable espíritu académico.

Hemos utilizado, preferentemente, la "Oeuvres Completes", Bibliotheque de la Pleiade, Paris, Gallimard, 1954

Las abreviaturas serán: para la Etica(E), los números romanos indican el número de libro o capítulo correspondiente y los arábigos el número de proposición. Las demostraciones (Dem.), los corolarios (Cor.) y los escolios (Esc.)

Por ejemplo: E. III, 2, esc. es la abrviatura de Etica, capítulo tercero, prosición dos, escolio.

Dedico estos años de labor cuyo producto final son estas páginas a Mirta y Javier, "composición" (a la spinoziana) de mis pasiones más alegres e intensas.

a. La fuerza de los cuerpos: el desencadenamiento de las pasiones

1. Obertura o las aberturas del cuerpo

A partir de una compleja fenomenología física de la naturaleza, Spinoza desarrolla y por otra parte ratifica, la concepción monosustancial que presupone a la Naturaleza como un sólo Individuo, inmutable en su totalidad. (1)

Sin embargo, la inmutabilidad spinoziana del todo no sólo permite sino también requiere la infinita variabilidad de las partes que, en tanto cuerpos, componen y expresan la totalidad sustancial.

El cuerpo humano es una de esas partes, limitada y permanentemente mutable; cuerpo compuesto, a su vez, de partes y afectado de muchísimos modos por los cuerpos externos. Del y por el mismo modo, los cuerpos exteriores pueden ser 'movidos' y 'dispuestos' por el cuerpo humano.

Asi, es un Postulado spinoziano que, "El cuerpo necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, por los cuales está continuamente como (siendo) regenerado". (2)

Significativa esta idea de la regeneración de los cuerpos humanos, porque los desinviste de una identidad inmutable y los instituye dentro del complejo juego de fuerzas y potencias comunes de la naturaleza. Subraya con ello su fuerte impugnación hacia aquellas filosofías que consideran al hombre siempre idéntico consigo mismo,

y como un "imperio dentro de un imperio". (3)

El cuerpo humano dispone de una potencia de obrar dada, cuyo crecimiento, disminución o in-diferencia (neutralidad), está determinado por las 'muchas maneras' de las que y por las que puede ser afectado. (4)

Las afecciones humanas son, en un primer nivel, **efectos de las impresiones de los cuerpos entre si**. Estas impresiones generativas y regenerativas son "huellas, trazas o vestigios" que un cuerpo exterior impulsa e imprime en y al cuerpo humano.

Los impulsos y las impresiones exteriores son condición de las pulsaciones (o pulsiones) y presiones corporales.

Sabemos que el cuerpo del hombre es cierto modo de la extensión en acto y que constituye el objeto de la idea que da contenido, a su vez, al alma humana (res cogitans). Sabemos, también, que las aptitudes del cuerpo, su capacidad de afectar y de ser afectado, perfeccionan, en tanto objetos del alma, las aptitudes de la misma, " para percibir muchas cosas al mismo tiempo; y cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de si mismo,[...] tanto más apta es su alma para entender distintamente". (5)

De modo que las huellas o trazas corporales no conforman tan sólo un juego de impresiones extensivas sino también, **paralelamente**, la

aptitud constitutiva-cogitativa de las ideas del alma.

Entonces, debemos destacar que el alma humana forja ideas y conoce, pero implicada **necesariamente** por la mediación del cuerpo propio. Asimismo, con ello resulta que las ideas de los cuerpos externos comienzan como **indicios de la constitución y complexión de nuestro propio cuerpo.**

No hay prelaciones entre lo exterior y lo interior, siempre se trata de 'encuentros' donde "...el alma humana percibe la naturaleza de muchísimos modos **simultáneamente (al unísono) con la naturaleza de su cuerpo**".

Más aun, "...las ideas que tenemos de los cuerpos externos, **indican mas bien la constitución de nuestro propio cuerpo** que la naturale- de los cuerpos exteriores...". (6)

La percepción o registro sensible que resulta de los indicios o afecciones corporales es la huella impresa misma; es la **imagen** del cuerpo externo como existente en acto y como presente aunque, en realidad, **no lo esté.**

El nivel cognoscitivo de la imagen presupone una realidad corporal propia y, al menos, una apariencia de presencia y existencia de objetos externos afectantes; **una virtualidad de cuerpos encontrados.**

"...aunque no existan ni estuvieran presentes por los que ha sido

afectado una vez al cuerpo, podrá el alma, sin embargo considerarlos como si estuvieran presentes". (7)

El plano de la apariencia cognoscitiva, no por aparente y mediada, deja de ser un nivel de conocimiento positivo y fundante. Aunque parcial y limitada, la imagen configura el antecedente material de los niveles de mayor complejidad conceptual; el ámbito del alma que presupone el sostén corporal de las afecciones humanas.

Spinoza hace aqui una importante distinción entre los términos latinos "affectio" y "affectus", distinción que no podemos soslayar. Las ideas representan a los cuerpos como si (apariencia) estuvieran presentes. La tarea del alma es forjar imágenes cuando se lleva a cabo este movimiento de la presencia corporal, real o virtual, y de la representación mental. Este nivel de afección es la "affectio", y remite a un estado mas bien pasivo del cuerpo propio afectado por un cuerpo exterior afectante.

En otra dimensión, distinción decisiva para el estudio de las pasiones, las afecciones son "affectus" pues remiten a **estados de pasaje**, movibles, activos, de una constitución y complexión corporal a otra, de una imagen-idea a otra.

La afección-affectus revela las duraciones intensivas por las que pasamos a una mayor perfección (o menor, según el caso) en la poten-

cia de obrar.

La duración de los estados no es sólo extensiva y temporal, sino, especialmente, **intensiva** ya que se trata de "variaciones contínuas de perfección". De un estado corporal-imaginativo a otro y de éste al siguiente, esto es lo que Spinoza denomina **afecto o sentimiento.** Entonces, el afecto no puede ser tomado solamente como un **estado** de un cuerpo afectado por otro, sino como una verdadera **relación, elemental, constitutiva, de las variaciones contínuas y correlativas de dos o más cuerpos afectados-afectantes.**

El orden cogitativo está presente en este proceso, pero en modo alguno como preponderante o dominante, lo que pone en serios reparos el mentado 'racionalismo' spinoziano.

He aqui la definición establecida: "Por afectos (o sentimientos), entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuída, favorecida o contenida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones".

"Si por lo tanto podemos ser causa adecuada de algunas de esas afecciones, entiendo por afecto (sentimiento) una acción; en los otros casos, una pasión". (8)

La naturaleza de los sentimientos humanos es antes **transitiva** que

indicativa; aunque exista cierto juego cognoscitivo, la doctrina del paralelismo es **monista**. Las acciones y pasiones del **cuerpo** y las acciones y pasiones del alma sólo se distinguen en tanto modos de atributos de la sustancia única: **"el alma y el cuerpo son una misma cosa**, concebida ya bajo el atributo Pensamiento, ya bajo el atributo Extensión". (9)

El distanciamiento y recusación tanto **de la física** como **de la meta-física** cartesianas es incuestionable. La unidad sustancial diferenciada en atributos y expresada en la naturaleza bajo una **infinidad** de modos revela, en el campo afectivo, que la **idea** que constituye la forma del afecto-sentimiento **afirma estados intensivos corporales relacionados**, y no se resume sólo al plano ideativo-formal.

El afecto es una duración vivida, una vivencia diferencial de estados y no una mera comparación intelectualista.

Las ideas o imagenes producidas son efectos de un proceso causal cuyos elementos fundantes son desconocidos para los sujetos afectados y afectantes. Este desconocimiento no es pura falsedad racional, aunque si limitación, parcialidad, confusión y exposición al error. A este desconocimiento causal y limitado conocimiento de los efectos es aquello que Spinoza denomina **lo inadecuado.**

Los afectos, de los que este tipo de ideas forman parte, deben ser definidos como **pasiones**, mientras que las acciones se remiten a lo **adecuado**, es decir, al orden causal que 'envuelve' la totalidad de los efectos que determina.

El afecto es una pasión en tanto somos causa inadecuada de las afecciones.

Pero, que las ideas sean confusas y limitadas, que los afectos no alcancen a ser acciones, no quiere decir que la humana sea una vida cuya residencia sea la falsedad y el error. El anclaje de lo afectivo no se agota en lo gnoseológico sino que muerde en lo existencial. Las pasiones **vivencian** una fuerza de existir y una potencia de obrar mayor, menor o igual a la existente.

Y, en cuanto a lo ideativo: "El sentimiento que se denomina pasividad del alma (pathema) es una idea confusa, por la cual el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo o de una parte de su cuerpo, mayor o menor que antes; dada tal fuerza, el alma misma es determinada a pensar tal cosa mas bien que tal otra". (10)

Este pensamiento, orientado por la fuerza de las afecciones corporales, es el orden de la **imaginación**, encabalgada entre lo corporal y lo mental, lugar de verificación de la unidad inescindible de las cosas extensa y pensante.

Para Spinoza, toda la subjetividad está comprometida en el proceso de la imaginación. Las ideas de la imaginación son inadecuadas (mutiladas, parciales, confusas), pero sólo desde un espíritu dualista y racionalista, que no es el suyo, se puede configurar a la imaginación como el reino de la falsedad, del conocimiento obliterado; "...el alma no yerra por el hecho de imaginar".

Puede suceder que consideremos como presente lo que no lo es; ésto representa un error "sólo en cuanto se considera que (el alma) carece de una idea que excluya la existencia de las cosas que imagina como presentes para ella. Pues, si el alma, mientras imagina las cosas no existentes como presentes para ella, supiera, al mismo tiempo, que esas cosas no existen en realidad, atribuiría, ciertamente, esta potencia de ima-ginar a una virtud de su naturaleza, no a un vicio; sobre todo, si esta facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza, esto es, si esta facultad de imaginar del alma fuese libre". (10 bis)

Esta apreciación es decisiva para el estudio de las viscisitudes pasionales: no hay verdad ni falsedad en el registro básico y existencial de la dimensión imaginaria, representativa de los objetos externos, reales y presentes o virtuales y aparentes, a través de

las huellas, trazas y vestigios de los mismos (imagenes) en mi propio cuerpo, el que se siente afectado suscitándose en él un estado vivencial dinámico al que, genéricamente, denominamos sentimiento. El dominio de la imaginación es co-extensivo al de las afecciones corporales. Imagen y cuerpo: imagen corporal, corporalidad de la imagen; una y la misma cosa que no por ello dejan de distinguirse, comunicarse y relacionarse.

No obstante, se entreteje un registro de lo incognoscible para los poderes del hombre, que tiende a ser mitigado de múltiples formas. "...nadie ha determinado hasta aqui lo que puede el cuerpo...y lo que no puede sin ser determinado por el alma"..."nadie sabe tampoco de que manera ni por que medio mueve el alma al cuerpo". (11)

Tampoco, en filosofía, Spinoza es imperialista. No existe, para él un imperio del alma sobre el cuerpo como no lo hay o, al menos no se lo conoce ciertamente, un imperio total del hombre sobre la naturaleza ni sobre otros hombres, a pesar que la historia haya documentado los innumerables intentos.

La pasión-imaginación ha parecido a falsos sabios el modelo de la insubordinación del cuerpo ante su alma rectora; una sublevación característica en los mundos dualistas. Lo que si saben es que domesticando la imaginación se puede someter al cuerpo.

La pasión spinoziana es el poder mismo del hombre, su capacidad de ser afectado junto a las posibilidades ideativas iniciales del alma: la imaginación. La pasión es su potencia de obrar que, junto a las imagenes,debe ser considerada en su positividad efectiva, ya no como limitación, defecto, carencia, etc.

"...cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo nace del alma, que tiene imperio sobre el cuerpo, **no saben lo que dicen,** ni hacen otra cosa que confesar en palabras especiosas que **ignoran,** sin admirarse de ello, la verdadera causa de aquella acción". (12)

Charlatanes o ignorantes, los 'especialistas' de la subjetividad pontifican, con palabra revelada o científica (aqui es lo mismo), la preponderancia de un orden por sobre otro, luego de haberlos escindido y opuesto entre si.

Nada más extraño a Spinoza. Para él, el alma es más rica, más "apta" para pensar sólo cuando su cuerpo es más "apto" para afectar y ser afectado, cuando se exciten en él las imagenes de los objetos a cuyo 'encuentro' está dispuesto su cuerpo. Ademas, el alma también se imagina a si misma del mismo modo que produce las ideas de las cosas existentes en acto, siempre en solidaridad corporal.

La 'libertad' del alma, dice, es una bonita ficción, una creencia ilusoria arraigada que apunta a descomprometerse de su cuerpo.

Los hombres, apunta, tienen conciencia de las acciones que llevan a cabo, pero ¿que alcance puede tener esta conciencia que no quita ni sustituye la ignorancia de las causas por las cuales ellos están determinados a realizarlas? Por otra parte, los 'decretos' del alma son tan variables como la variable disposición del cuerpo y la organización de las ideas.

La conciencia es , entonces, **inconsciente** de gran parte de las causas que determinan sus actos, no sólo afectivos sino también cognoscitivos.

Sin embargo, esta inconsciencia no es, en Spinoza, una invocación a trascendencia alguna; antes bien, es una **restitución significativa del cuerpo, las pasiones y la imaginación.**

"...cada cual lo gobierna todo según su afecto y aquellos que, además, se debaten entre afectos contrarios, no saben lo que quieren; y en cuanto a los que no tienen ningun afecto, son empujados de aqui para alla por motivos superficiales". (13)

Sepámoslo o no, nuestro reino no es el de la espiritualidad bien temperada, sino la **territorialidad lábil de las pasiones.** No hay lógica que regule siquiera sus contradicciones: podemos "no saber" lo que queremos, asi como podemos estar de aqui para alla, **a la deriva,** sin orden prestablecido ni destinos manifiestos.

La creencia goza de un arraigo subjetivo e intersubjetivo tal, que tiene la capacidad de formar idealidades eficaces (entelequias), pero todo, aunque lo ignore, con materia prima afectiva.

Esta apariencia de libertad cognoscitiva **no** es un vicio ni mucho menos un obstáculo insalvable. Pero, el 'escándalo spinoziano', que sus detractores entrevieron mejor que su supuesto ateísmo o sus filiaciones políticas y sociales, es la pormenorizada y 'geométrica' deconstrucción que la Etica realiza en torno de toda presuposición de la independencia del alma y su soberanía con respecto al cuerpo; presuposición que desconoce, deniega y hasta repudia la **racionalidad encarnada**, e incluso encarnizada: pasión-imaginación. Lo imaginario es el dominio propio del alma en el registro unitario de las pasiones y, ello, no es poca cosa. Si señala que "cada cual lo gobierna todo según su afecto" no es por una invitación gratuita a la irracionalidad, sino por una demistificación radical de cualquier gobierno del 'espíritu' por sobre una materia inerte. Porque los afectos-sentimientos (affectus), transiciones de estados de realidad o perfección, territorio original de la vida cognoscitiva y composición del ser humano con el mundo exterior, no pueden ser arrojados a una supuesta órbita subalterna de un universo subhumano, degradado por pasional, bajo el primado imperial de la Idea.

"Aquellos que creen hablar, callarse o hacer lo que sea en virtud de un libre decreto del alma, sueñan con los ojos abiertos". (14)
Lo imaginario, correlato del alma en el mundo muy humano de las pasiones, no puede traducirse o explicarse por 'libres decretos' porque el alma no puede pensarse a si misma adecuadamente, es decir, clara y distintamente sin relación a las otras partes de la naturaleza, de la cual la imagen es su indicio o señal elemental, en el espesor mismo de nuestro propio cuerpo.
Sin embargo, el alma puede 'creerse' libre, inmortal, indestructible y más allegada a Dios y, si se considera a si misma sin relación a las demás cosas, entonces puede fabricarse la ficción de estar a resguardo de todo lo que la puede modificar o quitar la existencia. Soñar con los ojos abiertos, esto es, **delirar**, no cuesta nada.

2. El conatus o el per-se-verar ser y lo imaginario

Cada cosa, natural y/o humana, dispone de la fuerza propia para esforzarse en seguir siendo, en cuanto su potencia, **inmanente**, lo permita.
Mientras que el plano de las pasiones permite la co-existencia de afecciones contrarias, el orden de aquello que define a las cosas, la esencia, no puede contener elementos de naturaleza contraria.

Las esencias son **afirmaciones** de los modos existentes en acto y en ellas no cabe todo lo que niega su potencia de ser.

Esta potencia esencial no es otra cosa que el **esfuerzo, en cuanto está en ella, por perseverar en el ser.**

Ya sola, ya con otras, la cosa configura su **esencia** actual dada, obrando, haciendo y padeciendo lo que es y se esfuerza por ser.

El conatus es el elemento activo, positivo y afirmativo de nuestro ser y expresa en nosotros la potencia de la vida misma, a la que algunos gustan denominar Dios, problema de taxonomías.

Así, como todas las cosas de este mundo, la esencia actual del hombre es **necesariamente activa,** afirmante y reafirmante de su ser; todo ello dentro de un mundo determinado y causal, con relativas autonomías y mutuas dependencias, algunas cognoscibles, otras sólo imaginables.

Si su esfuerzo perseverante es actividad, entonces las pasiones que, desde cierta perspectiva son pasividad, lo son tan sólo en la economía de lo adecuado/inadecuado pero no lo son desde un horizonte ontológico.

Es verdad que las pasiones tienen su fundamento junto a las ideas inadecuadas. También es verdad que no han sido pocos ni superficiales los autores (Alquié, Zac, entre otros) que han entrevisto en

Spinoza una teoría intelectualista de la afectividad. Sin embargo, ello nos parece que es otorgar privilegio a una perspectiva , la del conocimiento que , en el autor, no tiene menos pero tampoco más rango que otras.

Las cosas con vida reciben impulsos e impresiones, o sea: padecen, en la economía ontológica de los 'encuentros'; y las cosas que padecen, actúan.

El hombre es una parte de la naturaleza y los movimientos de su cuerpo implican una actividad singular, determinada y finita, en correlación con otros cuerpos humanos y con el mundo exterior que pliega y des-pliega, limita y de-limita el aspecto **activo, perseverante de su ser.**

Los cuerpos, incluído el humano, no se distinguen por su sustancia sino por sus movimientos y las "composiciones" de los mismos.

Gilles Deleuze apunta que, para Spinoza, también puede usarse la acepción 'musical' de la noción de composición.

Intérprtes o improvisadores, somos los ejecutores de nuestra propia melodía, sin batutas privilegiadas ni partituras cifradas.

La composición de los afectos es, aunque confusa, una actividad; es por ello que las definiciones de cada uno de los afectos, Spinoza las formulara no desde el estado pasivo de la "affectio" sino desde

el 'affectus": estados vivenciales de pasaje o transición de niveles de realidad o perfección. (15)

Esto es actividad, aun cuando la misma sea tránsito regresivo a estadios pasados o menores que (lo veremos más adelante) son la modalidad constrictiva del conatus por medio de ciertos afectos.

Dado que es imposible que el hombre no sea una parte de la Naturaleza, que es imposible que no interactúe con otros hombres y objetos externos, es también imposible que el hombre tenga el poder o capacidad de sustraerse a los cambios y constiturise en una aislada causa de si. Esta no es sino otra de las ficciones robinsonescas que hemos sabido forjar; pero, no se cansa de repetir, los hombres no sólo pueden sino gustan de "soñar con los ojos abiertos".

Las modificaciones que puede experimentar no son todas ni, necesariamente nocivas; por el contrario, su potencia de obrar puede ser aumentada y ese es el deseo esencial de lo humano. El conatus bien puede ser definido como **pasión de ser.**

El deseo es una figura central de su Etica; es el conatus mismo referido tanto al alma como al cuerpo, simultáneamente. Conatus con conciencia de si, aunque la racionalidad conciente sea inadecuada y limitada, es decir: imaginaria.

Conatus, deseo, imaginación, pasión de ser: todo nos remite a las

vivencias experimentadas por la implicación del 'ser-en-el-mundo', el cuerpo-alma, en una **duración indefinida del existir.** (17)

La hipótesis intelectualista también se ve fuertemente desmentida, o al menos, marcadamente circunscripta, porque las ideas no son, para Spinoza, los únicos modos del pensar. En efecto, el **conatus** y las cadenas de determinaciones afectivas también son, en el alma, modos de pensar, en el orden de lo gnoseológico.

La conciencia como re-flexión del conatus, la acción 'flexiva' del deseo, presupone los modos afectivos e ideativos del pensar, desde su estado más confuso e inadecuado hasta las formas claras y distintas del conocimiento adecuado.

Nos interesan, especialmente, las formas primeras, aquellas que podríamos denominar 'el grado cero de la conciencia', porque es este nivel el que manifiesta, con certeza, el contenido fundante de la vida pasional y sus correlatos cognoscitivos: **lo imaginario, las creencias y las ilusiones.**

Si bien es cierto que, en el Apéndice del Libro I de la Etica, Spinoza enjuicia acremente a la imaginación y sus productos, ésto lo hace para discernir y distinguirla del entendimiento, pero en modo alguno para relativizarla o vituperarla. Es que, en particular los hombres que no se esfuerzan en perseverar en su ser, hombres de pa-

siones regresivas confunden imaginación por entendimiento, pasión por acción, esfuerzo propio por designio divino.

Sin embargo, Spinoza subraya, alli, la productividad misma de los "entes de imaginación", el poder ser lo que no son. Claro que, si los propósitos de esta 'confusión' son inconfesables, el impacto político de sus consecuencias es precisamente aquel que el autor se propone denunciar por medio de una redefinición radical de las políticas pasionales.

Personajes que forjan a un Dios antropomórfico, volitivo y finalista no son los que truecan entendimiento por imaginación, sino aquellos que son inducidos a adorarlos, y a "todo aquello que conduce a la salud y culto de Dios, lo llaman bien, en cambio, mal, lo que es contrario". Cinismo por un lado y abyección por el otro.

Del mismo modo con la Naturaleza: "Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman acerca de las cosas, sino que las **imaginan** solamente, y toman la imaginación por el entendimiento, **creen**, por ello, firmemente que hay un **orden** en las cosas ya que **ignoran** su propia naturaleza y la de las cosas" (s/n)

Spinoza no rechaza el poder de la imaginación sino su uso sustitutivo del entendimiento y, más aun, los propósitos nada trascendentes que esto conlleva.

La ilusión de 'adecuación' del hombre es la creencia, filosófica por cierto, de los atributos cognoscitivos de la sustancia pensante.

Somos seres 'inadecuados', es decir, la potencia de nuestro pensamiento es limitada y parcial; confunde medios con fines y modos de imaginar (efectos) como los atributos principales de las cosas. El hombre "toma las afecciones de su imaginación por las cosas mismas"; en la **inmanencia** del mundo forja trascendencias ilusorias que "no indican la naturaleza de cosa alguna, sino unicamente la **contextura de su imaginación**". (s/n)

Y, para no recaer en la circunscripción gnoseológica de esta 'contextura', citemos, a modo de ejemplos (que anticipan desarrollos posteriores): la ilusión psicológica de libertad, la creencia teológica de finalidad, la ilusión gnoseológica de autoconocimiento, la imaginación política del individualismo absoluto y posesivo, la creencia en la represión volitiva de los afectos y la ilusión individual del gobierno de las pasiones.

Ilusiones imaginarias, sostenidas por hombres de bajas pasiones, sometedores de los cuerpos y, por ende, de los bienes; ideólogos del calvario terrenal.

Ilusiones imaginarias que operan como el andamiaje **libidinal** (tér-

mino usado por el autor) de creencias que se hacen sostener y se sostienen firmemente, alucinando orígenes y delirando causas.

Pero, **y esto merece ser subrayado para no caer en derogaciones de lo imaginario que Spinoza jamás lleva a cabo**, las imaginaciones no quedan **abolidas; particularmente de su esencia e inmanencia.** De ellas se siguen **necesariamente** las cosas que le sirven y necesita el hombre para conservarse; es esta misma necesidad la que conlleva la consecuente determinación del hombre a hacerlas.

El esfuerzo del conatus, el **deseo** mismo, dispone, además, en el alma, de ideas forjadas **con las ideas de las afecciones del cuerpo.** La "idea de la idea", la conciencia misma no está hipotecada siempre en la obnuvilación sino que su 'aptitud' ideativa puede recoger (y lo hace) las 'aptitudes' del material corporal que constituye el objeto más elemental.

Las ideas de la conciencia no gozan, ya lo vimos, las virtudes de la adecuación. Hacen lo que pueden..., desde su imperfección y parcialidad; y, su poder no está necesariamente minado por el error o la falsedad. El alma erra pero no yerra; su errancia puede estar capturada por entes de imaginación contrabandeados como certezas, pero también la imaginación puede 'enderezar' los caminos, rectificarlos en la senda del conatus y reconvertirlos en ideas positivas

y perseverantes.

Es menester no olvidar que: "el alma, cuanto puede, se esfuerza por imaginar lo que aumenta o ayuda la potencia de obrar del cuerpo". (18)

Si bien es este el **estado natural** del hombre, el derrotero de las pasiones se conjuga con otros seres humanos, inaugurando el **estado civil.**

Mientras el alma imagina un cuerpo externo a través de las afecciones de su propio cuerpo, considerará al cuerpo exterior 'como' presente. (19) Y, si el alma imagina que el cuerpo propio está afectado por modos que lo favorecen, entonces el cuerpo se verá **realmente** afectado por modos que aumentan su potencia de obrar. (20) Ningún sometimiento trascendente o finalista podrá favorecerlo, pero el plano ilusorio-imaginario no deja de ser una fuerza **positiva** pues coadyuva, si no lo atosigan, a procurar la tendencia afirmativa del conatus.

La imaginación es una potencia del pensamiento y sólo los espíritus impotentes pueden evaluar sus productos a través del mero rechazo o la simple negación.

"...al alma le repugna imaginar lo que dismunuye o contraría su potencia y la de su cuerpo". (21)

La tarea spinoziana es, entonces, rectificar las ilusiones y creencias por medio del análisis de su fuerte arraigo pasional.
El finalismo, la trascendencia, el antropomorfismo, etc. consuelan pero son **repugnantes y contrarias** a la potencia del hombre que se encuentra sometido a ellas.
El alma prefiere imaginar todo lo que sienta su perseverancia en el ser; no hay en Spinoza masoquismo existencial primitivo sino alteración alienada de los afectos. Cuando esto ocurre, es decir, cuando el alma imagina ideas consoladoras pero destructivas y negativas para su ser, el esfuerzo consistirá en una tarea de **rectificación pasional compensatoria**; un esfuerzo imaginario vital que recompone los desequilibrios 'recordando' y 'reviviendo' cosas que ahora, su propia existencia actual excluye de la realidad de las primeras, negativas. (22)
De la potencia de obrar de nuestro cuerpo, mundo pasional de transiciones vividas, y de la potencia de obrar del alma, ideas imaginarias y conciencia de las mismas; desde un horizonte más pleno y más amplio que el mero poder cognoscitivo rectificador de que disponemos; desde ambas potencias conjugadas en una sola y misma fuerza; desde estos hombres singulares que somos, Spinoza desencadenará el riguroso análisis de cada una de las pasiones y re-encadenará

el riguroso orden de las composiciones diferenciales, grados de perfección y sus anclajes psicológicos, sociales y hasta políticos. Esto es lo que expondremos y desarrolaremos a continuación.

3. Derivas pasionales o las vacilaciones del alma

Las ideas del alma 'envuelven' tanto los rastros del objeto exterior como la naturaleza de mi propio cuerpo. Debido a ello, el alma experimenta una infinidad de viscisitudes, impactos o huellas corporales, cambios, aumentos y contrariedades, a todas las cuales las denominamos genéricamente, pasiones.

Estas **mutaciones**, asi las denomina Spinoza, no son estados sino **procesos**, no son estáticas sino **transicionales**, pasajes vividos de menos a más o viceversa, dentro de la potencia de obrar humana.

La mutación misma, propiamente dicha, que compromete todo el ser, definiendo su esencia, es el **deseo. El deseo es el esfuerzo concienté por perseverar en el ser, la pasión expresiva de la esencia toda del hombre.**

La **alegría** (laetitia) es la pasión por la cual el alma pasa a una perfección mayor.

La **tristeza** (tristitia) es la pasión por la cual el alma pasa a una perfección menor.

Deseo, alegría y tristeza: "...fuera de estos tres, no reconozco ningún otro afecto primario (primitivo)". (23)

La alegría es la 'reverberación' correspondiente al pasaje o tránsito expansivo que experimentamos cuando la potencia de vida se encuentra acrecentada por los cambios a las que ella misma está sometida.

La **tristeza** es la 'depresión' que experimentamos cuando nuestra potencia de vida se encuentra disminuída, cuando otros seres o causas exteriores incognoscibles condicionan hacia un estrechamiento o retracción de nuestro propio ser.

La alegría y la tristeza involucran también al cuerpo:

El **placer o goce** es la alegría misma cuando se refiere tanto al alma como al cuerpo.

El **dolor o melancolía** es la tristeza referida al cuerpo y al alma. (24)

Las pasiones primarias hacen exclusiva referencia a las afecciones sin precisar la cosa u objeto afectante. Sin duda que esos afectos tienen, además, una causa, un punto exterior afectante. Cuando esta referencia se pone de manifiesto y está presente real o virtualmente, el afecto propio de alegría muda en **amor** y la tristeza en **odio.**

El **amor** es la alegría acompañada de la idea de una causa exterior.

El **odio** es la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior.

Habíamos visto más arriba que al alma repugna imaginar todo aquello que disminuye su potencia y decrece el esfuerzo por ser y seguir siendo. Ahora podemos agregar que, a ello es lo que Spinoza denomina odio y que los hombres que instigan en torno de una racionalidad alienada son los seres de las 'pasiones tristes'.

Romper ese círculo miserable es propio del esfuerzo perseverante, encaminado a "separar y destruir la cosa que el odia". (25)

Por el contrario, amar es la perseverancia en tener y conservar la cosa amada y la idea (imaginaria) de la cosa.

Pero, hay odios y existen odiadores tales que poseen la perspicacia de convertir en amable lo que sólo es producto del odio.

¿Como interviene aqui la fuerza de lo imaginario? Interviene del modo mas azaroso y aleatorio que se pueda concebir pues, dice Spinoza, una cosa puede **accidentalmente** ser causa de amor u odio.

Por caso: cuando las huellas de las afecciones corporales y sus imaginaciones han vivido una **experiencia afectante simultánea** de dos objetos externos, al momento de recordar a uno de ellos revivirá al otro, por efecto de la asociación imaginaria.

El pecado opera desde estos mecanismos, al momento en el que desembarazándose de una experiencia afectante odiosa, se instituye, simultáneamente, el afecto del castigo y la culpa.

Puede suceder que, si uno de los afectos no disminuye ni acrecienta la potencia de pensar (imaginar) pero otro afecto insidioso de tristeza, disminuye su potencia o amenaza con disminuirla, una vez que recuerde al objeto empobrecedor, revivirá por 'accidente' imaginario, al afecto indiferente con las marcas de la tristeza. (26)
El movimiento de las pasiones tiene fuentes primitivas y, en cierto sentido, simples, pero ello no quiere decir que el derrotero de los afectos lo sea.
El azar, la aleatoriedad y el desconocimiento de las causas eficientes animan la fuerza imaginaria del desencadenamiento de las pasiones secundarias o subordinadas a las ya expuestas.
La vida de los hombres es la experiencia de los amores y los odios revestidos estos de configuraciones y variables en un grado humanamente infinito, al punto que un afecto puede trocar en su contrario, pero no por error imaginario sino por inducción psicosocial.
Entre el extremo 'amor' y el extremo 'odio' se subtienden afectos que manifiestan las "incertidumbres o dudas afectivas", cuasi amores y cuasi odios donde la presencia de los unos no quita la sombra de sus opuestos.
Es el caso de la **simpatía y la antipatía**. Son afectos que sentimos por un objeto al cual, por semejanza o parecido con otro al que

sentimos amor u odio, lo asociamos, desconociendo en todo o en parte las causas de esta asociación.

El desconocimiento es semilla de duda y la lógica de lo imaginario no puede ser resuelta por leyes simples de asociación de ideas, asociación que, dice Spinoza, también corresponde a la órbita de las imaginaciones.

Desconocimiento como un desconcierto total o parcial que se revela ante el propio sujeto de muy diversas maneras, las cuales pueden ser englobadas en lo que el autor denomina las **"vacilaciones del alma"**; incertidumbres, fluctuaciones y temores a los que pretendemos explicar o justificar bajo formas inexplicables o injustificables 'afinidades electivas'.

Las simpatías y las antipatías, sentimientos por transferencia y contigüidad, representan una buena muestra de la **propagación** de los afectos y su circulación según sus propias reglas.

Incluso, en un mismo objeto hay transferencia y propagación junto al estado de vacilación:

"Si imaginamos que una cosa, que nos afecta ordinariamente de un sentimiento de tristeza, tiene alguna semejanza con otra, que nos suele afectar con un afecto de alegría igualmente grande, **la odiaremos y la amaremos a la vez**". (27)

Una misma cosa suscita dos pasiones, juntas pero encontradas y contrarias. Estas expresan, en Spinoza, en primer lugar lo que se ha dado en llamar la **ambivalencia de los sentimientos,** ambivalencia simultánea y co-existente; en segundo lugar, la **semejanza y contigüidad forjadora del plano identificatorio**;y en tercer término la **intensidad de las afecciones vividas.**

Para que el afecto contrario al vivido provoque este estado de fuerzas conjuntas pero contradictorias, el afecto de la cosa **semejante** deber ser o debe tener igual **intensidad** para suscitar el **impulso** (pulsión, elan, conamine) contrario al sentimiento vivido hacia el objeto de semejanza.

Además, y esto nos parece muy importante, la **vacilación** del alma no es tan sólo 'fluctuación', pues la idea spinoziana presupone auquello que, hoy, los semiólogos denominan **contigüidad:** una 'vecindad' y una 'simultaneidad', en este caso afectivas; se trata de sentimientos **vividos a la vez**, conjuntamente, superpuestos e imbricados. No se trata de un 'corsi e ricorsi' sentimental.

La vacilación del alma es a la afección lo que la duda es a la imaginacióny, "no difieren entre si sino en el más o en el menos", pero ello en nada significa que sean la misma cosa.

Diversas traducciones han sacrificado el sentido originario y más

apropiado al contexto hermenéutico; arriesgaron asi una interpretación que se desliza temerariamente hacia hipótesis intelectualistas buscada por no pocos especialistas pero ajena a la letra y al espíritu de la Etica.

Sólo 'paralelamente' la vacilación afectiva es comparable a la duda puesto que la primera es **transicional, vivida,** en una palabra: **existencial.** La 'fluctuatio mentis' o 'fluctuatio animi' no guarda en Spinoza el matiz de irresolución racional que tiene para Descartes. Se trata, siempre, de sentimientos, afecciones arraigadas al propio cuerpo, pasiones transicionales vividas en intensidad.

Se ha querido, asimismo, traducir la 'fluctuatio' por "sentimiento veleidoso". No obstante la supuesta 'veleidad' que pueda tener un sentimiento contrario que se interpone al existente, esta acepción no da cuenta de la **accidentalidad** en el proceso de organización, vacilante en este caso, del alma humana.

En efecto, la fenomenología física de los cuerpos complejos, tales como el mismo ser humano, permiten a Spinoza formular una concepción más profunda, pormenorizada y abarcativa, que no precisa reparar en la alcatoriedad para analizar la ambivalencia de los sentimientos.

Es frecuente, la experiencia lo muestra, que un sólo objeto exte-

terno pueda ser causa eficiente de un afecto y, a la vez, de su contrario. Amar y odiar a la vez, al mismo tiempo y al mismo objeto; ¿es esto extraño?, ¿es la ambivalencia una ocasional excepción a alguna supuesta razón de los sentimientos?

Afectos encontrados y simultáneos, sus vibraciones en mi, un individuo 'vacilante' y con afectos a la **deriva** y en distintos sentidos.

"Pues el cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos de naturaleza diferente, y en consecuencia, puede ser afectado por un sólo y mismo cuerpo de muchísimos y diversos modos. Inversamente, como una sola misma cosa puede ser afectada de muchos modos, ella también podrá, pues, afectar de muchos y diversos modos una sola y misma parte del cuerpo. Por lo tanto podemos concebir fácilmente que **un sólo y mismo objeto puede ser la causa de muchos sentimientos contrarios"**. (29)

Un mismo objeto puede ser la causa de muchos sentimientos no compatibles o conjugables entre si. No cabe pensar en la accidentalidad transgresiva de una lógica exterior inductora de un orden afectivo establecido, sino en la **articulación modal de la potencia de obrar y la inadecuación de las ideas imaginarias.**

¿Cual es la lógica, pues, que puede comprender el movimiento de los sentimientos? No se trata, con Spinoza, de subrayar que **no** hay ra-

cionalidad que la explique, pero si la afirmación absoluta de la **inmanencia** de las ideas al propio juego afectivo, sus contradicciones y vacilaciones; una lógica de un mundo propio pero "extranjero" de las ideas claras y distintas.

No es el territorio de la irracionalidad el que se invoca, como cierto romanticismo del siglo XVIII ha querido ver, pero tampoco el de un racionalismo que deduce todo lo real-natural como ideal-simbólico. Se trata del contexto de descubrimiento de otra(s) lógica(s) co-existentes del dominio humano.

Spinoza se propone la comprensión de los afectos en su propia salsa, lo imaginario, y las formas de su "economía" subjetiva y su gobernabilidad en vista, siempre, de los esfuerzos por perseverar en un mundo en común: una política de y para las pasiones.

4. Las pasiones, la imaginación y el tiempo

La lógica inmanente de las pasiones tiene una naturaleza tal que, hasta el **tiempo** mismo es trastocado y retraducido a términos afectivos: **duración indefinida del existir**. Estos términos indican, como ya vimos, antes la **"contextura de la imaginación"** (30), que la naturaleza de las cosas, particularmente la temporalidad.

El alma humana considera y repara en los cuerpos externos cuando

ellos 'afectan' al propio y, este 'envuelve' la naturaleza de los mismos por medio de una impresión afectiva, traza o huella.

El alma **siempre** considerará a la cosa u objeto exterior como existente **en acto**, o sea, **presente** hasta que otra afección excluya la existencia o presencia del cuerpo u objeto afectante. (31)

La idea del cuerpo afectante pone, y no quita, la existencia presente del mismo en el cuerpo afectado. No obstante, **el tiempo está antes referido a la afección que al objeto mismo.**

"...puede suceder que consideremos como presentes cosas que no lo son, como ocurre a menudo". (32)

La **imagen** de la naturaleza del cuerpo afectante se asocia "a menudo" con la imagen del **tiempo presente**, aun cuando dicho cuerpo no exista más, en general o para nosotros.

El tiempo pasado y el futuro poseen, para la imaginación, **igual** entidad que el tiempo presente, salvo que una afección dada esté acompañada por la imagen (o imagenes) de más de uno de esos tiempos. Pero, aun asi, no es de la naturaleza de la imaginación percibir las cosas sub specie aeternitatis sino que, el ras-go que le es propio es la **vacilación**, algo parecido a una **temporalidad oscilante.**

Las imagenes aprehenden a las cosas por su naturaleza y capacidad afectante, desvinculadas del fluir temporal y, mientras el cuerpo

no sea afectado por un sentimiento que **excluya la existencia** de la cosa, el mismo estará "afectado por la imagen de esta cosa de la misma manera que si la cosa estuviera presente". (33)

A los ojos contemporáneos, Spinoza, aunque no lo parezca, guarda en cuanto al tiempo proximidades con fenomenólogos y existencialistas. El cuerpo propio afectado no opera con temporalidades 'objetivas' porque las imagenes de las cosas siempre involucran a la naturaleza de nosotros mismos.

Se instituye, de este modo, la racionalisdad misma de las 'vacilaciones e inconstancias' temporales. El cúmulo variable de las experiencias humanas que, habiendo sido pasadas siguen al presente siendo eficaces y ya pronostican o preanuncian las futuras; la deriva de los sentimientos sin serialidad temporal alguna, sino como un 'océano' de corrientes encontradas y de aguas pasionales turbulentas. Aqui, no hay razón temporal ordenadora que valga.

Las situaciones de vacilación e inconstancias afectivas provocan antes la perturbación que la certeza de las precisiones temporales. Si hay una lógica, al menos esta no tiene relojería ni calendarios prescriptos.

"El hombre es afectado por el mismo sentimiento de alegría o tristeza por la imagen de una cosa pasada o futura y por la imagen de

una cosa presente" (34); pero, Spinoza señala que las imagenes de las cosas pretéritas o por venir **son más perturbadoras** e inducen a mayores dudas, incertidumbres e inconstancias.

Ha sido necesario desarrollar esta dimensión del tiempo imaginario de los afectos para comprender, ahora, la doble deducción que realiza para desentrañar dos pasiones decisivas en el orden socio-histórico: **la esperanza y el temor**; decisivas porque son un enclave central del encadenamiento deductivo y porque son indispensables para comprender el ejercicio social y político de lo imaginario.

5. El dispositivo "temor-esperanza" o los cuerpos encontrados

La **esperanza** es una **alegría inconstante**, nacida de la imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo suceso dudamos.

El **temor** es una **tristeza inconstante**, nacida de la imagen de una cosa dudosa. (35)

Vemos que la esperanza y el temor son los sentimientos mismos de la alegría y la tristeza cuando estos **erran en las vacilaciones (dudas) del alma.**

Afectos errabundos, a la deriva, con origenes causales determinados pero desconocidos para el hombre (inadecuación) y horizontes finales impredecibles. Las ideas correspondientes nacen de la semilla

de la duda, antes existencial que metódica.

Y, aunque pareciera que se trata de afectos de signos opuestos, su familiaridad es sorprendente:

"De estas definiciones se sigue que **no hay esperanza sin temor, ni temor sin esperanza.** En efecto, quien está pendiente de la esperanza, y duda que suceda una cosa, imagina por lo tanto alguna cosa que excluye la existencia de la cosa futura y, por tanto, **se entristecerá**; por consecuencia **teme**, al mismo tiempo que está pendiente de la esperanza, que la cosa **no** ocurra. Por el contrario, aquel que teme, es decir, aquel que duda que ocurra lo que el odia, también imagina algo que excluye la existencia de esta cosa; y por consecuencia el se **regocija**, y tiene, en esta medida, la **esperanza** que la cosa **no** suceda". (36)

La capacidad imaginaria de poner y quitar las existencias afectantes **presentes** permite a los hombres sobrellevar el peso de las adversidades en aquello que se desea pero aun no llegó, y en lo que no se desea pero está, aun, por venir.

Es casi innecesario abundar en la eficacia simbólico-social que este recurso imaginario (potencia del alma) ha introducido en las más variadas formulaciones culturales, mitológicas, religiosas, políticas, etc.

Por otra parte, tampoco es necesario documentarnos con figuras culturales ajenas, ya que es desde nuestra propia cultura de donde podemos recoger un más que sofisticado repertorio de la esperanza y el temor.

Cuando se quita la duda (las vacilaciones y sus modalidades), la esperanza muda en **seguridad** y el temor en **desesperación.**

Quitada la inconstancia, la alegría deviene **satisfacción o gozo,** y la tristeza, **remordimiento de conciencia o decepción (morsus conscientiae).**

La **seguridad** es una alegría inconstante nacida de una cosa esperada.

La **desesperación** es una tristeza inconstante nacida de una cosa temida.

La **satisfacción** es la alegría nacida de la **imagen** de una cosa pasada cuyo suceso nos ha parecido dudoso o no esperado.

El **remordimiento de conciencia** es una tristeza nacida de la **imagen** de una cosa pasada cuyo suceso hemos dudado o no esperado.

Desde la perspectiva spinoziana, el temor, la esperanza y sus derivaciones pasionales pierden la significación que la tradición judeocristiana forjó para las mismas. El temor judaico, asociado a un mundo riguroso de obediencia y castigo; asi como la esperanza

cristiana cimentada con la revelación y la trascendencia antropomórfica, no representan, para nuestro autor, ni sentimientos básicos ni pasiones auspiciosas.

¿Quiere esto decir que son fundadas las acusaciones que ha recibido (y, en cierta medida, sigue recibiendo) en cuanto a su supuesto ateísmo?

Un filósofo como Spinoza, "ebrio de Dios", como se lo ha definido, sólo puede ser anatemizado, como lo fue, por aquellos que forjaron imaginariamente a su Dios, de a acuerdo a sus propias afecciones. Asi, construyeron una divinidad trascendente, axiomática en lo moral, antropomórfica y providencialista; un Dios iracundo y castigador o benévolo y recompensador, pero jamás un ente absolutamente infinito, que consta de infinitos atributos incognoscibles (salvo los dos atributos humanos) y que obra por la sola necesidad de su naturaleza: es libre; que es causa primera y eficiente de todas las cosas (Deus sive Natura), etc.

Religiones occidentales que han preferido imaginar a Dios, a semejanza del hombre, El también compuesto de cuerpo y alma, sujeto a sus propias pasiones.

El temor y la esperanza constituyen el dispositivo pasional instituído por los credos para movilizar 'amores y odios' vacilantes e

inconstantes, producto de almas tímidas, es decir, dudosas.

Sólo una paciente 'perseverancia' de las religiones históricas, su magna **política institucional de las pasiones**, ha sabido, en parte, domesticar las derivas pasionales y sus correlatos imaginarios.

El objetivo siempre buscado ha consistido en **generalizar la ilusión de que el alma está desvinculada del cuerpo**, que todo lo que recibe de él es indeseable, que la imaginación no tiene lugar en las consideraciones de la razón y que la voluntad puede refrenar y reconducir los malos modos del cuerpo.

Luego, entran a escena los discursos filosóficos justificadores que se asombran o admiran de todo lo que contradice sus ecuaciones especulativas.

Ha sido intolerable (blasfemante) escuchar la palabra spinoziana cuando formula que **el hombre se cree libre pero, en realidad está sometido y hasta avasallado por sus propias pasiones y las de los demás, especialmente las afecciones religiosas y políticas.**

Las falsas ilusiones debilitan nuestra potencia de obrar; la sociabilidad imaginaria que ostentan las religiones sólo implica una retracción de la tendencia **social** natural y la perfección del hombre. Perfección que, para Spinoza, no es sino la realidad misma y ningu-

na otra virtual, posible, ponderada o postulada.

6. La trinidad o las pasiones multitudinarias

Hasta aqui, hemos visto la cadena deductiva de los afectos a través del desarrollo de las afecciones propias del hombre sintiente y su vinculación con una cosa u objeto **exterior**, incluso un **semejante**. El 'impacto o huella' afectiva se moviliza siempre a partir de lo que podríamos denominar **relaciones duales**: objeto afectante-sujeto afectado, aun cuando el objeto afectante sea también un sujeto, tema de estrictas resonancias fenomenológicas.

Pero, Spinoza ha mostrado también, que no se trata de simples relaciones polares, segmentarias, porque siempre se ponen en juego ambivalencias, contradicciones, desmentidos temporales, etc.

Es este juego de pliegues, despliegues y repliegues pasionales el que se abre, dentro de esta cuasi-fenomenología de la afectividad, a otro nivel más significativo y que, no por mantenerse aun en un plano elemental, es menos complejo.

Se trata de la emergencia del **tercero** en el contexto mismo de las interrelaciones afectivas y sus correlatos imaginarios.

El plano de la "trinidad", formulado desde el cristianismo hasta Freud, se conforma, también, dentro de las capacidades imaginarias

altamente eficaces de la economía afectiva.

La ilusión de un amante 'envuelve' la idea de otras cosas que tienden a conservar su afecto y a hacer perseverar la existencia de la cosa amada; mientras que la ilusión de quien odia integra ideas de cosas que tienden a la idea de la pérdida o empobrecimiento del objeto odiado. Las relaciones duales nunca son puras y simples.

Sucede siempre que las cosas amadas u odiadas no son objetos inertes y aislados en el curso natural de las cosas; esas mismas cosas, suscitadoras de nuestras afecciones **también son afectadas por afecciones terceras.**

Estas afecciones "advenidas" sin mi propósito o accidentalmente, no pueden quedar indiferentes a mi propio afecto; tienen su forma y grado de impacto, positivo o negativo (feliz o triste), en mi afección sentida hacia esa cosa.

Por otra parte, el hombre se esfuerza por imaginar, ya lo vimos, lo que aumenta su potencia de obrar, sus alegrías, y se regocija cuando puede imaginar la destrucción de lo que odia o la desaparición de las tristezas en el objeto amado. (37)

"...la imagen de la alegría de la cosa amada ayuda, en quien ama, el esfuerzo de su alma, es decir que ella afecta de alegría a quien ama, y de una alegría tanto mayor, cuanto mayor ha sido el afecto

en la cosa amada". (38)

Lo mismo, pero a la inversa, cabe para la tristeza, en la medida en que esta quita y no pone la existencia de la cosa.

Pero, cuando la cosa amada u odiada es o puede ser afectada, y esta afección no proviene de nosotros mismos, entonces **alguien otro tiene la capacidad de afectar al mismo objeto afectado por (y que nos afecta a) nosotros.**

No es necesario ni imprescindible reconocer o detectar la **existencia efectiva** de ese "otro" tercero, cuando el objeto amado dispone, fuera de mi, de la capacidad de afectar y ser afectado, aunque virtualmente, por un objeto o cosa semejante pero que no soy yo.

Nuevamente, el dispositivo imaginario se pone en acción: "Si imaginamos que **alguien** afecta de alegría una cosa que amamos, seremos afectados de **amor hacia el**. Si, por el contrario, imaginamos que la afecta de tristeza, seremos, por el contrario, afectados de **odio hacia el.**" (39)

Nace aqui,la posibilidad deductiva y no menos pasional de exponer y definir otros afectos:

La **piedad** es una **tristeza** nacida de un mal sufrido por otro.

La **aprobación** (a falta de un término mejor) es el **amor** hacia aquel que ha hecho bien a otro.

La **indignación**, en contrario, es el **odio** hacia aquel que ha hecho mal a otro.

"....en cuanto a la alegría que nace del bien que experimenta otro, yo no se como denominarla". (40)

Es curioso que Spinoza reconozca que no dispone término latino adecuado para la designación de la pasión procedente de otro quien, a su vez, recibe una alegría de un "tercero". Esta alegría 'en común', 'secundaria', corre, tal vez, la suerte de muchos otros afectos, los cuales, en el autor, tienen un cierto deslizamiento de significación entre sus nombres, aumentado y agravado, en casos, por traducciones 'encontradas'.

Pero, por otra parte, señala: "Se que estos nombres tienen, en el uso común, otra significación. Pero mi designio es el de explicar, **no la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas**". (41)

En efecto, el uso habitual del lenguaje no concierne a la naturaleza misma de las afecciones sino a las relaciones psicosociales de su verificación.

A partir de los afectos arriba expuestos, vemos que las afecciones que organizan la idea de la cosa amada u odiada están **compuestos** con nuestras propias afecciones y que suscitan un más o un menos a

las mismas. Pero, con y desde ellas, se abre y se pone de manifiesto un afecto 'tercero', independiente de mi propia y envolvente afectividad.

Se opera un procedimiento imaginario de condensación (composición) y de desplazamiento de los afectos hacia una nueva (aunque siempre estuvo) polaridad del campo afectante-afectado.

Si la afección es directa o indirecta, mediata o inmediata, puede ser, en ciertos casos, **discernible**; pero desde la perspectiva spinoziana ello **carece de importancia.** La apuesta filosófica no es superflua porque, con ello, relativiza todo tipo de fenómenos que se sustentan en el establecimiento, explícito o implícito, de un 'sujeto preexistente' al desencadenamiento de las redes afectivas.

Como dice Gilles Deleuze, en Spinoza "..**no hay sujeto sino solamente estados afectivos individuantes de la fuerza anónima**". (42)

Se trata de un campo de fuerzas afectantes-afectadas, ámbito que, desde lo 'anónimo', hace y deshace, despliega y repliega eso que, bajo un estado provisional, se denomina **sujeto.**

El proceso trinitario, además de la condensación y el desplazamiento de afectos, genera un otro efecto que nosotros denominamos, de **contrariedad.** En la medida en que una cosa detestada es afectada de tristeza por una cosa 'tercera', nos **alegramos** de ello, pero nos

entristeceremos cuando sea afectada de alegría. Es decir, en la relación trinitaria también se modulan frecuencias afectivas 'contrarias': una, por caso, para el objeto odiado y la contraria, una alegría, para el tercero 'en discordia'.

Asimismo, Spinoza se apresura en relativizar la entidad misma de las afecciones sentidas y 'abrirlas' de las relaciones duales hacia la órbita trinitaria, eslabón comenzante de la dimensión social de los sentimientos.

En cuanto a la piedad, por ejemplo, subraya que podemos experimentarla hacia alguna cosa por la que **no** hayamos tenido, previamente, sentimiento alguno a "..otro a quien imaginamos semejante a nosotros". (43)

Del mismo modo, nos sentimos **favorablemente dispuestos** hacia aquel que hace el bien a nuestro(s) semejante(s), y nos indignamos contra aquel que le(s) hace mal. (44)

Los efectos-afectos de condensación, desplazamiento, contigüidad-semejanza, contrariedad, etc. también se movilizan conjuntamente. Si imaginamos que alguien afecta de alegría a quien odiamos, **desplazamos**, por un lado, el afecto de odio hacia el 'tercero' y, por el otro, la alegría que prodiga el tercero nos suscita, inversa y contrariamente, odio hacia aquel. En contrario, amaremos a este

'tercero' si este prodiga más tristeza a quien odiamos. (45)
¿No será esta la residencia del inveterado "genio maligno", que nos induce a odiar a quien está afectado o prodiga alegría?
Como se ve, la trinidad no es el simple agregado o amplificación del escenario sentimental; es menos simple y más **extraña** de lo que parece. A los desplazamientos suceden condensaciones; a las ambivalencias se conjugan di-valencias, inversiones, semejanzas y apartamientos.
Veamos un ejemplo, elocuente y demostrativo, desde su propia composición: la **envidia**.
Se suele definir a la envidia como el inmoderado deseo por el bien o la alegría del otro. En Spinoza, tiene una muy otra concepción en atención a los procesos de inversión y desplazamiento.
La envidia no es otra cosa que el odio mismo, en cuanto se considera que dispone al hombre de tal manera que se regocije por el mal de otro y, por el contrario, se entristezca por el bien de ese otro. (46)
Vemos que el movimiento afectivo envidioso es una pasión triste que se modula **invertidamente**: regocijo por el mal, tristeza por el bien.
La envidia es un afecto socialmente generalizado, tanto como las inconstancias y vacilaciones del hombre temeroso o esperanzado, y

las tristezas (como sus miserias) del hombre piadoso.

La comunicación esencial de los conatus por medio de los afectos, corre, siempre, el peligro de desviarse, romperse u obturarse hasta el punto de convertirse en su **contrario**, o sea **in-comunicación**, un debilitamiento del ser.

Son estas las reglas de juego de la vida de las pasiones, una vida al 'filo de la navaja' de las afecciones. Pero, esta virtual peligrosidad no puede ser impedida o reglada por fórmulas **ajenas** a las pasiones mismas.

Lo imaginario gobierna a lo imaginario y engendra, si la hay, su propia lógica.

Nos esforzamos, es verdad, en **afirmar** las ideas imaginarias que predican de nosotros o de la cosa amada lo que nos afecta de alegría y, también ponemos nuestras energías (potestas) en **negar** aquello que conlleva tristeza.

Y, este juego de las ideas imaginarias, ¿que otra cosa es sino un juego de ilusiones?, y este juego de ilusiones ¿que **diferencia** tiene de la denominada sin-razón: el **delirio**?

A los ojos de las buenas 'conciencias', esta novelesca maquinaria pasional no puede ser sino el extraño producto de la locura, el infierno tan temido de lo irracional.

Es el propio autor el que utiliza el término delirio, dentro de una vehemente reivindicación de una **analítica de las pasiones para no disfrazar su Etica dentro de cualquier 'moral'**, las que, aunque se arroguen alguna trascendencia, no son sino de este mundo. Nuestro esfuerzo delirante no es por ello menos perseverante; el deseo, afecto primario, 'comunica', con la alegría y la tristeza, sus notas esenciales a todos los afectos, aun los más intrascendentes y banales.

Perseveramos en **afirmar** las imaginaciones que afectan de tristeza a la cosa odiada y en **negar** lo que la afecta de alegría. (47)

Ahora bien, el delirio pasional ¿sólo se desata cuando tiene lugar el juego dual o trinitario del afectar y ser afectado?

En realidad, cuando señalamos el orden constitutivo de las inconstancias y vacilaciones afectivas, estamos apuntando en cierto modo que, la dualidad (y, por que no, la trinidad) están **ya presentes en un mismo ente singular existente en acto.**

La vacilación de los sentimientos, la disminución despreciativa o la exageración afirmativa ya son modulaciones propias de ese entramado de encuentros y fuerzas al que denominamos **sujeto**.

Individuo que se de-subjetiva para re-subjetivarse en la composición de encuentros inter-subjetivos más complejos: de la dualidad a

la trinidad y de la trinidad a la sociedad toda.

El delirio del que hablamos no es patología, salvo que se quiera patologizar la singularidad natural de los hombres.

"...el hombre sueña con los ojos abiertos...puede todo lo que alcanza con su sola imaginación, y por lo tanto considera como real y se exalta con ello, tanto que no puede imaginar lo que excluye la existencia y determina su propia potencia de obrar". (48)

No es una osadía sino una afirmación absoluta de la vida, aun de la inadecuación esencial del modo humano. El hombre como un modo finito pero dotado de los poderes de creer e imaginar todo lo que lo habilita a perseverar en su ser; **un omnipotente imaginario** que trastoca realidad por fantasía, si ello lo preserva de lo que excluye de la existencia (lo negativo, la impotencia); un **exaltado** que no reconoce en si límite alguno ni determinación a sus potencias. Este más que freudiano del siglo XVII (¿o es Freud un menos que spinoziano del siglo XX?), presta singular importancia, aunque aqui comparativa, a la significación de los **sueños**.

Ni patológicos ni oraculares, los sueños son paradigmáticos en el reino muy humano de lo imaginario.

Su interesante intercambio epistolar con Pieter Balling, presente en su Epistolario, abunda en la caracterización de lo onírico como

fuente y registro, a la vez, de lo imaginario. Los sueños dejan, para el, de ser materia de presagios o premoniciones, para pasar a compartir el ámbito inmanente de los juegos afectivos (en el caso citado, el enlace o encuentro padre-hijo)con alcance existencial y hasta gnoseológico.

El delirio es el dispositivo que nos permite ser esclavos con dedicación exclusiva y, sin embargo, creernos libres, libres de libertad absoluta y trascendente. No se trata tan sólo de un patrimonio onírico individual sino que este modo singular delirante abraza hasta 'envolver' e involucrar la relación dual, la trinitaria hasta alcanzar lo que Freud denomina el sentimiento "oceánico". Y, dado que tenemos la capacidad imaginaria de soñar, ¿porqué no delirar que somos más y mejor de lo que, en verdad, somos?

En efecto, este acto soberbio es, para Spinoza, una alegría y no una tristeza, escándalo que, junto a la piedad como tristeza raya en la apología de lo pecaminoso.

7. La alienación o una analítica de la discordia afectiva

La **soberbia** es una **alegría o amor** nacido del hecho que el hombre tiene de si mismo una opinión (**estima**) mayor que la justa.

Pero, la evaluación 'justa' de la autoestima, ¿quien la lleva a cabo?

Aristóteles, ante el mismo problema, ofreció la alternativa del término medio (mesótesis) pero, ¿es el medio el término justo?. En una lógica encarnada de las pasiones, esta opción, ubicua si se quiere, es tan arbitraria y convencional como cualquier otra. En la **desmesura** imaginaria , veamos otras pasiones alegres, las que, en su circulación cotidiana no ofrecen la apariencia de arbitrariedad y, hasta se ven acompañadas por criterios 'justos'.
La **sobrestimación** es una **alegría** que nace porque un hombre tiene mayor opinión (estima) de otro que la justa.
El **menosprecio** es una **alegría** que nace de quien tiene de otro una menor (peor) opinión que la justa.
Otro escándalo se agrega: la sobrestimación es una estima exagerada, no deja de ser una potenciación de alegría; asi como también el menosprecio, por lo general vituperado, es en Spinoza una alegría. Y, ¿porqué no, si la lógica imaginaria lo puede todo?. Pero, recordemos, es un poder al servicio de la vida y, de este modo, mucho menos ofensivo y delirante que supuestas morales que descienden de los cielos eclesiales o filosóficos.
Es menester **reprimir** toda esa locura rayana en lo diabólico, pueden decir los sacerdotes; es **impensable** una racionalidad que no guarda dependencias con alguna axiomática sostenible, dirá el lógico;

mientras que el político, mas astuto y mundano, señalará que es cuestión de saber cómo apropiarse de sus productos o efectos, en beneficio propio o de los hombres mismos.

Spinoza supo reconocer, por ejemplo, en Maquiavelo ciertas formas de conocimiento o apropiación de la dimensión afectivo-imaginaria en la política (y viceversa) y sus sub-productos históricos y culturales.

La soberbia, afección vilipendiada desde las Escrituras, es para el autor una sobrestimación gozosa de si mismo, un exagerado amor propio, un delirarse de si, un narcicismo mayor cuyo punto 'justo' es inconmensurable. Subraya que esta pasión **carece de contrario:** "...pues nadie tiene de si una opinión menor que la justa, en cuanto que imagina que no puede esto o aquello. En efecto, todo lo que el hombre imagina que no puede, lo imagina **necesariamente**, y por esta imaginación el está dispuesto de tal manera que no pueda **realmente** obrar lo que no puede". (49)

La necesidad explica la determinación y la determinación la imposibilidad.

Esta imposibilidad **no deja de ser imaginaria** para hacer esto o aquello, pero ello **no es negacion ni impotencia.** Es limitación del ser (lo inadecuado) que sueña con los ojos abiertos la omnipotencia

de si. No obstante, subraya, que aquello que procede de la naturaleza imaginaria de los afectos no siempre se compadece de la 'opinión vulgar' acerca de las posibilidades e imposibilidades imaginarias de obrar.

Si el hombre troca (desplaza, invierte) su amor propio por alguna tristeza, puede considerar que, junto a sus debilidades y flaquezas "...es despreciado por todos aun cuando los otros en nada piensen menos que en despreciarlo". (50)

Este entristecimiento de si a través de una inversión por menosprecio puede ocurrir cuando las afecciones humanas se alienan a si mismas, 'envolviéndose' de tal modo que conciben a sus propios deseos como vergonzosos o culposos a los ojos escrutadores de sus 'terceros' semejantes. **La culpa es el lodazal de los deseos.**

La inversión triste de la sobrestimación soberbia es la **abyección.** La **abyección** consiste en tener de si mismo, por **tristeza**, una menor opinión (estima) que la justa.

¡Cómo no tender a la abyección dentro de culturas que forjan modelos ideales y sobre-humanos que mudan nuestra finitud en impotencia y nuestras limitaciones en negatividad!

Las implicaciones sociales y las reducciones psicológicas saltan a la vista.

La abyección reconduce la energía positiva de los deseos **contra** los deseos mismos, de suerte que la alegría vacila y se desliza a enfrentar, como una condena de la existencia terrenal, lo que **no** es. Es en este sorprendente encadenamiento de pasiones donde Spinoza, por medio de la abyección, concede un lugar decisivo a un afecto endiosado, lo desconstruye y asi lo desmistifica: la humildad.

La **humildad** es una **tristeza** nacida de aquello que el hombre considera **su impotencia.** (51)

Desmesuradamente valorizada en no pocas tradiciones religiosas y culturales, la humildad consigue lo que ninguna otra pasión: **que el hombre tienda a desprenderse de su esencia, de todos sus esfuerzos perseverantes por la vida.**

La humildad es una pasión triste porque disminuye nuestra potencia de obrar, junto a la imagen de la **flaqueza** de nosotros mismos.

Parece más claro que Spinoza no haya sido un perseguido social y un blasfemado religioso por un supuesto ateísmo sino , antes bien, por este trastocamiento (casi nietzscheano) de valores: ¡la humildad, una pasión triste!

Cuando el alma se esfuerza en imaginar algo que sienta su potencia de obrar y vea este su esfuerzo como 'contrariado', se entristecerá. Sin embargo, siendo la esencia del hombre pura positividad, el

sentimiento de la propia impotencia **no puede tener lugar sino por la mediación, y cuando es suscitado por, el afecto de otro en uno mismo, el cual restringe o debilita las propias fuerzas o energías esenciales.**

No nos parece abusivo, luego de exponerlo, denominar a este estado y proceso de entristecimiento inter-subjetivo: **alienación.**

La humildad, junto a la abyección y otros odios, envidias y demás tristezas, sienta las bases pasionales y psicosociales de aquello que será una nota distintiva del hombre moderno; un estado de afecciones alienantes-alienadas, preconstitutivo de todas las formas de servidumbre o esclavitud, económicas, sociales, culturales, etc. Si la Etica tiene una inspiración que la recorre sin abandonarla es la ajenidad absoluta de lo negativo.

La negatividad, en la construcción spinoziana de la esencia humana, es la impotencia alienante que, antes que otra cosa, es la política de hombres que favorecen y preconizan las pasiones tristes.

En su simplicidad, casi ascética, la proposición 54 (E,III) señala: "El alma se esfuerza en imaginar solamente aquello que sienta su propia potencia de obrar".

Dem. El esfuerzo (conatus) del alma o, dicho de otro modo, su potencia, es la esencia misma del alma. Pero, la esencia del alma afirma

solamente lo que el alma es y puede, **y no lo que no es y no puede; y por consiguiente se esfuerza en imaginar sólo lo que afirma y sienta su potencia de obrar**".

8. Poder y potencia de las pasiones

El despliegue deductivo de las afecciones reafirma, aqui, aquello que apuntamos más arriba: **el alma erra pero no yerra** por el hecho de imaginar pues la potencia de la imaginación constituye una "virtud de su naturaleza y no un vicio". (52)

Si la esencia del alma es afirmante, lo es porque es siempre afirmación de aquello que ella **es**: un modo atributivo sustancial, excluyente de toda negatividad alienante de si, obra de encuentros tristes o, lo que es lo mismo: des-encuentros.

La imaginación del alma implica, es verdad, la limitación propia de las ideas inadecuadas, pero las virtudes gnoseológicas de la adecuación no introducen mutilación alguna en sus propios poderes o potencias.

El "poder" de la imaginación es la afirmación de su "potencia" de obrar.

Martial Gueroult, tal vez el mayor estudioso de la Etica, ha sabido distinguir, la sutil pero eficiente diferencia, en Spinoza, en-

tre 'potestas' y 'potentia', distinción significativa para reconocer, como nos interesa, las sólidas vinculaciones internas entre la Etica y los Tratados Teológico-político y Político. (53)
El **poder** en Spinoza, es la **recurrente capacidad de producción del ser**, sin que la misma sea integramente utilizada o agotada. **Es** el esfuerzo en su **absoluta determinación** a obrar por la sola necesidad de su esencia.
Ahora bien, la **potencia** es el **poder mismo en su determinación, a producir, en acto.**
La distinción, sutil si se desea, consiste en que la **potencia** es siempre integramente utilizada, mientras que un 'cuantum' de **poder** pueda restar o mantenerse disponible o "libre".
"No hay ninguna diferencia de esencia entre poder y potencia", pues, desde el punto de vista de la Naturaleza, o sea, el ente absolutamente infinito, tal distinción ya no cabe y desaparece; el poder **coincide necesariamente** con la potencia en acto. (54)
Entonces, el poder imaginario, considerado en si mismo y sin relación a los demás, consiste en la afirmación **actual** de la pura potencia de obrar.
La limitación o extra-limitación cognoscitiva de lo imaginario pasional no es su negatividad, sino que es el poder que se expresa

en la potencia de la experiencia vivida bajo la forma de un tránsito a un estadio de menor perfección: la pasión triste.
El conatus es 'contrariado' en el seno mismo de las afecciones corporales, su propio territorio, pero se trata siempre del debate con una **fuerza ajena incorporada que hace suyas las energías disponibles, desplazándolas, invirtiéndolas....alienándolas.**
No hay sitio aqui para impotencias originales o constitutivas, que otros y más tarde Freud, denominarán 'pulsion de muerte'.
Esta "alienación" spinoziana no es otra cosa que el dispositivo peculiar del alma vacilante, inconstante, a la deriva, que no puediscernir amores de odios y que glorifica tristezas como si fueran alegrías. Es por eso que hay quienes hacen de la vacilación una constancia, enarbolan la piedad, la humildad, e incluso la esperanza como valores a conseguir, defender y hasta morir por ellos.
El debilitamiento del alma (sus tristezas) que imagina su impotencia "es favorecido más y más si uno imagina que es censurado (vituperado) por otros..". (55)
Este es el paradigma del hombre re-sentido por afecciones tristes, a través de las cuales se debate con el riesgo perpetuo de regodearse como si fueran alegrías.
Cuanto más se imagina uno que los demás no disponen hacia si afectos

derivados del amor. más se consolidarán nuestras imagenes de debilidad y flaqueza (abyección, humildad...), todo dentro de un mundo de iguales o semejantes.

La lucha contra esta alienación encarnada no puede ser sólo una tarea intelectual o esfuerzo exterior, pues consiste en separar, imaginariamente las tristezas. Delirar las acciones propias y ajenas, sobrestimarse a si, en cuanto se pueda, y menospreciar al otro, en la misma medida.

Aqui reside la fuerza posible de las pasiones alegres, dentro de la positividad de los afectos 'encontrados y contrarios'. No es una ascesis ideal sino un trabajo del cuerpo sintiente que imagina.

No es nada infrecuente, apunta el autor, que los padres y educadores inclinen a los niños a valorar falsas virtudes cuya procedencia no es sino el odio y la envidia entre iguales y semejantes. (56)

Iguales de raza, credo, clase o cultura, el mundo de las bajas pasiones se debate entre semejantes, no entre desiguales, pues, entre estos se despliegan las rivalidades y discordias que desencadenan otro tipo de 'des-encuentros' psicosociales.

La circulación significativa y el juego complejo, sutil y nominalista de los **estados intensivos de fuerzas afectivas en movimiento es lo que denominamos, convencionalmente: políticas de las pasiones.**

Políticas pasionales de luchas tácticas y estratégicas contra las pasiones tristes y los sub-productos alienantes, escindentes de las potencias del cuerpo y sus ideas. ¿Será el dualismo la cristalización de esta escisión, la pontificación de las tristezas?

A pesar de todo, la política del deseo será siempre expansión afirmativa de la vida perseverante.

Los deseos circulan y se **diseminan** progresivamente: desde su composición elemental hasta la materialidad complejizada de los encuentros.

"..nos imaginamos que otros semejantes a nosotros tienen el mismo Deseo". (57)

La diseminación es también amplificación imaginaria y ello conduce a una re-potenciación de los propios afectos.

Amamos a quienes afectan de alegría a una cosa semejante a nosotros, y, al contrario, odiamos a quienes afectan de tristeza a un semejante, esto último por medio del desplazamiento y contigüidad.

El efecto de diseminación es inasible para los registros convencionales; su lógica es la del **contagio,** la **imitación o emulación**, términos estos últimos empleados por el autor.

El contagio e imitación diseminadora es tan relevante que llega a involucrar, 'envolver', la totalidad de un contexto social.

El contagio que provoca la tristeza es bien reconocible, desde ciertos afectos piadosos hasta sentimientos colectivos de odio (racial, social, sexual,etc.); mientras que la alegría se orienta hacia la potenciación expansiva y sin distinciones, de nuestros deseos.

Todo quedaría estructurado de una forma maniquea y excesivamente dualista (alegría vs. tristeza) si no existieran algunas reconducciones y entre-lazamientos de ambos afectos primarios. Veamos, por ejemplo, la piedad, que como vimos, a pesar de sus esplendorosas manifestaciones representadas por el arte, particularmente el renacentista, para Spinoza es una tristeza por un semejante.

Sin embargo, aunque lo es, esta tristeza no alcanza a ser un odio hacia ese semejante. El autor advierte que el hombre que se conmisera de otro por su mal no lo odia porque su miseria lo entristezca sino que en el piadoso hay, también, un esfuerzo por librarla de la misma, y ello es una positividad del ser. (58)

Este esfuerzo por hacer un bien tiene sus raíces en una tristeza; ese bien, en caso del piadoso, es la **benevolencia**.

Y, cuando obramos ciertas cosas (o las omitimos) en beneficio propio, de otro o de ambos, el afecto de alegría que se suscita y adviene se denomina, por costumbre, **humanidad**.

Spinoza no exalta ninguna resignación; en el derrotero mismo de las tristezas existe, si lo deseamos y obramos, la simiente de ulteriores alegrías, si no contrarias al menos 'compensatorias' de la tristeza primera.

Por otro lado, una alegría inicial no es garantía de inmunidad ante miserias consecuentes. Es verdad que nos esforzamos, **en general**, en producir o promover todo aquello que conduce a la alegría de nuestros semejantes. Decimos "en general", porque por estos semejantes no experimentamos afecciones determinadas sino genéricas; hombres "por los cuales no hemos experimentado ningún afecto" con antelación. El mecanismo operante aqui es, frecuentemente, la imitación contagiosa de afectos cuyos efectos tienen rasgos delirantes.

Rasgos que despuntan cuando los deseos están conducidos al esfuerzo por **complacer y/o agradar a los demás por la mera complacencia y no con afán de librarlos de alguna tristeza.**

Esta figura afectiva que, otra vez, nos aproxima a los prototipos humanos históricos, conduce a un personaje particularmente detestado por Spinoza: el **ambicioso.**

La ambición bien puede ser entendida como el "otro rostro" de la humildad.

El hombre de ambiciones es aquel que pone sus deseos al servicio

de congraciarse con los demás por el mero hecho que miren con aprobación sus actos y sacar partido de ello, aun a costa de obrar u omitir ciertas cosas en propio perjuicio o ajeno.

La ambición es un deseo que fecunda un encadenamiento pasional: el mundo de las **alabanzas y vituperios.**

Estas pasiones conducen, en esta arborescencia afectiva, siempre a las fracturas, des-encuentros, des-composiciones bajo las figuras del **halago,** la **adulación,** las **censuras** y otras hipocresías; en fin, todo un mundo alienado, sustentado por muchos, que desvían las energías del deseo perseverante hacia un orden no menos delirante y supuestamente prestablecido de 'bienes y males'. (59)

Cuando los hombres se creen o sienten alabados o vituperados, sus afectos de alegría y tristeza no se dirigen a sendos amores u odios sino, antes bien, a la **glorificación de si o de otro(s).** O, al contrario, hacia las formas de la **vergüenza,** todos caminos conducentes de la soberbia y a la falsa impotencia imaginaria.

Todo este delirio, tangible como la realidad misma, esta sinuosidad en el derrotero de los afectos, es posible porque..."puede ocurrir que la alegría con que uno imagina afectar a los demás sea solamente imaginaria, y que cada uno se esfuerze por imaginar de si todo lo que imagina lo afecta de alegría". (60)

La **vanidad**, la **arrogancia**, la **petulancia**, etc. proceden de la inevitable consideración imaginaria de las alegrías propias y ajenas. Estos afectos no son explícitamente considerados por el autor, pero parecen claros sub-productos de la soberbia.

"...es muy posible que el que se gloria sea soberbio y se imagine ser grato a todos, cuando a todos es insoportable". (61)

Todas estas ilusorias y no menos delirantes consideraciones de si mismo, atravesadas de inconstancias y dudas pero ataviadas ideológicamente, procuran su constancia a través del encuentro de afecciones semejantes en individuos semejantes, a los que podemos emular o imitar por 'contagio'.

Del espíritu resignado de la humildad y la abyección, al espíritu de la ambiciosa y soberbia competencia liberal no hay más que un paso, un paso de pasiones tristes....

9. Amor y odio o el amasijo afectivo

No hay vía regia en el teritorio de los encuentros y des-encuentros pasionales.

Aquello que imaginamos es un tránsito a una mayor perfección bien puede no serlo, incluso puede ser su contrario.

La axiomática moral de las pasiones es otra más, tal vez la más

impostada, de las ilusiones imaginarias.

Si amo, odio o deseo algo determinado, mi pasión se verá reforzada por el reconocimiento imaginario de otro, semejante a mi, que **aun** ama, odia o desea la misma cosa. Pero, por el mismo camino y los mismos recursos, podemos caer en vacilaciones 'constantes', irresolubles por ese camino y angustiantes cuando, por caso, el otro semejante invierte su pasión y pasa a aborrecer o tener aversión de nuestro objeto amado, mientras que la búsqueda de **refuerzos emocionales** nos ha conducido a una fuerte adhesión afectiva imitativa de ese otro.

Spinoza, a través de una cita de Ovidio, extiende dentro del mare magnum afectivo, los alcances mismos del conatus: "...cada cual, en tanto que puede, se esfuerza para que cada cual ame lo que el ama, y odie igualmente lo que el odia...". (62)

La intolerabilidad de percibir las **diferencias** en un mundo de semejantes convierte al conatus esencial en un **esfuerzo ambicioso para que los demás vivan según nuestra propia índole.**

Estas derivaciones de alcance ontológico guardan no pocas consecuencias psicosociales y políticas: cada cual, con su mezquina ambición e inmoderado narcicismo, genera una red social, antes de obstáculos que de posibilidades efectivas.

"..y como todos quieren ser alabados o amados por todos, se odian recíprocamente". (63)

Los hombres atisbamos en apiadarnos de aquellos a los que les va mal y a envidiar a los que les va bien. Es el mismo hilo conductor que tiende a delirar nuestra naturaleza como esencialmente misericordiosa.

Spinoza no escatima, aun en el curso deductivo y geométrico de la Etica, el testimonio de la experiencia misma. Afirma: "...sabemos por experiencia que los niños, porque sus cuerpos están, por asi decir, haciendo equilibrio, ríen o lloran simplemente viendo reir o llorar a otros; y además, todo lo que ven hacer a otros ellos también desean imitarlo y, en fin, desean todo lo que creen (imaginantur) procura placer a los demás. En efecto, las imagenes de las cosas, como lo hemos dicho, son las afecciones mismas del cuerpo humano, esto es, las formas por las cuales el cuerpo humano es afectado por las causas exteriores y dispuesto a hacer esto o aquello". (64)

La efectiva deducción del encadeniento de las pasiones reencuentra, paso a paso, el documento incontestable de la experiencia, desde las más elementales y psicológicas hasta las más complejas y políticas.

Desistir de la ilusión de un niño como pura inocencia bondadosa, forma parte de la gran empresa demistificadora de una supuesta esencia humana poblada tan sólo por las cualidades del "bien".

El debate de las afecciones, equivocadamente situado por la psicología como puro "drama interior", es la experiencia de los sentimientos encontrados y contrapuestos, duales o trinitarios, de alegrías y tristezas inconstantes, mutantes, que **muchas veces hacen lo peor aun cuando vean lo que racionalmente es mejor.**

Amar e imaginar la cosa amada no es tarea que puede ser sustituída por el entendimiento, porque no es labor de ordenamiento sino de **articulación** de las afecciones.

Yo deseo articular mi amor hacia la persona amada con el amor, recíproco, de la persona amada hacia mi. No amamos simplemente y ya está..., porque "..nos esforzamos, en cuanto podemos, que la cosa amada sea afectada de una alegría acompañada de la idea de nosotros mismos..". (65)

¿Es menester, aqui también, acompañar esta idea con argumentos empíricos? Gran parte de la literatura puede dar testimonio viviente, aunque imaginario (¿delirante?) de la articulación de estos esfuerzos.

Ejemplo testimonial tal, como cuando la cosa amada se **pliega a otro**

y vemos que todos nuestros esfuerzos han sido y son vanos; esfuerzos amorosos que se trasmutan en odio, y en un odio aun más potenciado porque procede, por inversión pasional, del amor. Y, cuando a ese amor se agrega la **envidia al 'tercero'**, entonces no hay razones ni argumentos intelectuales que valgan.

La conjunción o amasijo de afectos de amor y envidia constituye los **celos,** que se anexionan a las insoportables vacilaciones simultáneas de amor y odio a la cosa amada.

Amores, odios, envidias, celos, menosprecios, sobrestimaciones..., un 'normal' delirio en pequeña escala.

"Esto se demuestra a menudo en el amor hacia la mujer. Aquel que imagina a la mujer que ama prostituyéndose hacia un otro, se entristecerá no solamente porque su propio deseo es contrariado, sino también porque se ve constreñido a unir la imagen del ser amado a las partes vergonzosas (pudendas) y a las excreciones del otro, y este ser amado le produce, entonces, horror". (66)

El celoso delira, pues, con los ojos abiertos; un delirio que nada tiene de envidiable, en especial por el 'horroroso' constreñimiento imaginario al que se ve, necesariamente, sometido: imagen del ser amado unida al cuerpo sexuado del otro.

Para el celoso, la mirada de la cosa amada ya no es la misma, aun-

que siempre guardará el íntimo deseo de 'eterno retorno' de las experiencias vividas con anterioridad. (67)

La tristeza actual que mira la ausencia, aquello que falta dentro del amor y que, además, compara con afecciones pasadas, es el **pesar, aflicción o nostalgia.** Es una imaginación que tiende a excluir la presencia o existencia de la cosa misma.

La nostalgia es una pasión tan restrictiva del conatus como la misma humildad y, en tanto que tristezas, ninguna es mejor o peor que otra.

El mayor (peor) de los odios pasionales es aquel que nace de la contención del amor a la cosa amada. El impedimento del amor genera, por esta misma causa, "..mayor odio como si no la hubiera amado jamás, y tanto mayor cuanto más grande haya sido nuestro amor". (68)

La apariencia de no haberla amado es, claro está, imaginaria pues este odio es producto de un amor intenso. El amante, dice el autor, sufre porque **se debate** entre su amor originario, al que quiere inconscientemente restablecer, y un odio magnificado por sus causas peculiares. El ser amado, ante el odio desatado contra si, responderá con odio e indiferencia "acompañado de la idea del amante", sujeto que se interpone a su nueva afección: el nuevo ser amado ,

el 'tercero' envidiado por el amante. (69)

Al esfuerzo por hacer un mal (el odio, por ejemplo, es una tristeza, esto es: un mal), Spinoza lo denomina **ira o cólera**; pero cuando este esfuerzo consiste en devolver un mal recibido, esa ira es una **venganza.**

No nos parece una osadía pensar que el registro de las iras y las venganzas no se reduce al 'vibrante' espacio de la alcoba, sino que, en tanto pasiones atávicas, también son del dominio de las instituciones sociales y políticas.

¿Acaso los sucesos políticos pueden explicarse sólo por la fría "razón" del estratega o del cálculo militar? ¿Qué ocurre con las viscisitudes de ese "Individuo generico" denominado 'pueblo'? Individuo o sociedad, "..cada cual lo gobierna todo según su afecto". Pasiones elementales o amplificadas, lo que aquí se juega es, insiste Spinoza, el deseo esencial humano, al que no puede anteponerse juicio racional ni valoración moral; lo 'bueno y lo malo' no es otra cosa que producto derivado de los deseos mismos:

"...no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos o deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno por que nos esforzamos por ello, lo queremos apetecemos y deseamos". (70)

El avaro desea dinero, el ambicioso gloria, el envidioso la desgracia ajena, etc. disposiciones alienadas del esfuerzo humano que lo arrastran a "no querer lo que el quiere, o a querer lo que el no quiere". (71)

Hombres atemorizados y consternados, cuyos deseos están como hipotecados, por la vacilación y la inconstancia, en objetos externos que subyugan sus propias fuerzas.

Es menester, para Spinoza, comprender en profundidad todos estos avatares de cuerpo y del alma, para analizar acabadamente qué se ha hecho y qué se hace con las vidas humanas; las idolatrías, sectarismos, mesianismos y toda otra clase de esclavitudes del alma y sometimiento de los cuerpos, tienen su arraigo alienante en políticas imaginarias de las pasiones.

Una política de la venganza, del prevalecimiento de los odios recíprocos, esto es, para Spinoza, **una cultura del resentimiento y de la crueldad.**

Es una cultura y no, tan sólo, una psicología porque esta pequeña órbita de afecciones puede expandirse hasta abarcar el continente genérico del modo humano, históricamente considerado:

"Si uno ha sido afectado por otro, perteneciente a otro grupo social o a una nación diferente de la nuestra, de alegría o tristeza

acompañada por la idea de ese otro, considerado como causa bajo la denominación universal del grupo social o de la nación, amará u odiará no solamente al otro, sino a todos aquellos del mismo grupo o de la misma nación". (72)

El relieve de la propagación en el proceso imitativo-emulatorio y de desplazamiento es decisivo, aqui, para la constitución de las semejanzas de grupo, clase o nación.

Asi como se 'universalizan' los amores y odios, las envidias sólo se circunscriben al campo circunscripto de los semejantes. Pues, "nadie envidia la virtud de cualquiera sino la de su igual". (73)

10. Los remedios inmanentes

"Caute", este es el término latino que acompaña la firma de Spinoza. Con cautela, con precaución, con prudencia....

Una lectura ligera podría mostrar al autor como un pesimista o. por lo menos un escéptico, pues pareciera que todo su discurso estuviera tamizado por las pasiones tristes. No lo creemos asi, pues en el mismo dispositivo pasional, a modo inmanente, reside el virtual elemento 'salvador o liberador' de las tristezas y odios.

Ni pesimista ni optimista, la prudencia es su 'justo medio' pasional. Si bien el odio puede ser potenciado y aumentado por otros odios,

también, "puede ser destruído por el amor". (74)
Nos esforzamos por mantener las afecciones alegres en nosotros aun cuando esa afección proceda de quien odiamos.
ASi como el amor devenido odio era doblemente odio, el odio devenido amor "es mayor que si el odio no lo hubiera precedido". (75)
El esfuerzo invertido en el odio se 'libera' y, alejada la tristeza, el camino de las pasiones queda expedito y favorecido hacia su positiva perseverancia.
Esto no quiere decir que sea conveniente ni útil estar afectado de tristeza para luego advenir a una alegría mayor y más potente, del mismo modo que nadie deseará estar enfermo para "disfrutar después de una alegría por la recuperación de su salud". (76)
Del mismo modo inmanente, las tristezas pueden ser disminuídas, aunque no destruídas, cuando la idea (iamginaria) de otra causa, contraria y tan fuerte como la existente, es decir tan eficiente, puede ser unida a la anterior existente en acto.
Es esta consecuente afirmación de nuestras pasiones alegres, que no tienen otra procedencia que nuestro propio deseo, el camino spinoziano para reencontrar, desde alli, el campo común y colectivo de desempeño de las mismas. (77)
Pero, es condición para ello, la admisión de inadecuación; que no

nos consideremos ni consideremos a los demás como sujetos plenamente conscientes y 'libres' en la elección de los actos y su cualificación (buenos o malos), ni amos racionales de las alegrías y tristezas convencionalmente establecidas.

"...los hombres, porque se creen libres, experimentan los unos por los otros mayor amor u odio que por los demás seres; a lo que se agrega la imitación de los sentimientos". (78)

En el dominio imaginario de las pasiones no existen, sino ilusoriamente, cosas tales como la libertad porque la libertad misma es un producto de la imaginación.

No dispongo de libertad para dejar de amar u odiar; no estoy libre de ser afectado de diversos modos ni dispongo de voluntad libre para frenar o contener mis pasiones.

Los afectos se contienen y se alimentan a si mismos.

Esto no evita que, en la estricta singularidad existente finita, no creamos ilusoriamente, que el azar, la contingencia y la indeterminación no están puestos en juego. El sacerdote y el político saben de esas credulidades y las utilizan a su favor: **la credulidad acompañada de ignorancia induce a la superstición.**

"...estamos dispuestos naturalmente a creer con facilidad lo que esperamos, y dificilmente lo que tememos y a hacernos una opinión

mayor o menor que la justa. Es esto lo que origina las supersticiones que **provocan por todos lados la lucha entre los hombres".** (79)
No obstante, es prudente destacarlo, el mundo humano no está exclusivamente surcado por supersticiones e ideas inadecuadas.
El alma, en cuanto obra (y no sólo padece) concibe ideas adecuadas que producen una satisfacción de si mismo. Cuando el alma piensa y actúa, su obrar goza necesariamente de la consideración afirmativa de si.
La alegría del pensamiento verdadero configurará las bases afectivas, indispensables, de lo que denominará estratégicamente, **beatitud.**
El mundo, asi corroído por las malas pasiones, cuenta pues con sus propios remedios inmanentes. Ninguna trascendencia providencial es aqui invocada.
Cabe preguntar si esta deducción de los afectos, a partir de tres pasiones primarias esenciales, conduce a la elaboración spinoziana de una **teoría general y exhaustiva de los sentimientos humanos.**
Nuestra perspectiva es que **no conduce a ello,** sino a una **analítica de las afecciones**, una propedéutica de lo que el autor denominará **servidumbre humana.**
Por otro lado, su **nominalismo** de las esencias confirma esta inconveniencia e incluso imposibilidad teórica, dado que asegura que hay

tantas "especies" de deseos, alegrías y tristezas cuantas especies de objetos por los que somos afectados. (80)
Iguales sentimientos difieren, en esencia, en individuos diferentes, lo que imposibilita una objetivación teórica de los afectos.
Pero, "...aunque haya una gran diferencia entre tal o tal sentimiento de amor, de odio o deseo, por ejemplo entre el amor por los hijos y el amor a la esposa, **nosotros no tenemos, sin embargo, necesidad de conocer estas diferencias ni llevar más lejos el estudio minucioso de la naturaleza y el origen de los sentimientos".** (81)
El ámbito indispensable de convivencialidad de los hombres, necesariamente sometidos a sus propias pasiones, puede (¿debe?) orientar la creación de espacios sociales de común tolerabilidad y perseverancia en el ser social.
Las causas externas "agitan" a los hombres de diversos modos,...
"similares a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, vacilamos (fluctuamos), inconscientes de nuestra suerte y nuestro destino". (82)

1.- E, II, Lemas 1 a 7 y Post.

2.- E, II, Post.4

3.- E, III, Introducción

4.- E, III, Post.1

5.- E, II, 13, esc.

6.- E, II, 16, cor.1 y 2, (s/n)

7.- E, II, 17, cor.

8.- E, III, Def.3

9.- E, III, 2, esc.

10.- E, III, Def, gral. de los sentimientos

10 bis.- E, II, 17, esc. (s/n)

11.- E,III, 2, esc. (s/n)

12.- ibid (s/n)

13.- ibid

14.- ibid (s/n)

15.- E, III, Def. de los sentimientos

16.- E, IV, 2, 3 y 4, cor.

17.- E, III, 8

18.- E, III, 12

19.- ibid

20.- E, II, 17 y esc.

21.- E, III, 13, cor.

22.- E, III, 13

23.- E, III, 11, esc.

24.- Más adelante exponemos elementos que amplían estas definiciones

25.- E, III, 13, esc.

26.- E, III, 15, dem.1 y 2

27.- E, II, 17 (s/n)

28.- E, III, 17, esc.

29.- ibid (s/n)

30.- E, I, Apéndice

31.- E, II, 17, dem. y cor.

32.- ibid

33.- E, III, 18, esc.1

34.- E, III, 18

35.- E, III, 18, esc.2

36.- E, III, Def. afectos 13, explicación (s/n)

37.- E, III, 20 y dem.

38.- E, III, 21 y dem.

39.- E, III, 22 (s/n)

40.- E, III, 22, esc.

41.- E, III, Def. afectos 20, explicación (s/n)

42.- Gilles Deleuze, "Spinoza, philosophie pratique", Ed. de Minuit, Paris, 1981, pag. 172 (s/n)

43.- E, III, Def. afectos 18 (s/n)

44.- E, III, 22, esc.

45.- E, III, 23

46.- E, III, 24, esc. y E, III, Def. afectos 23

47.- E, III, 25 y 26

48.- E, III, 26 (s/n)

49.- E, III, Def. afectos 28, explicación (s/n)

50.- ibid

51.- E, III, Def. afectos 26

52.- E, II, 17, esc.

53.- Martial Gueroult, "Spinoza, Dieu (EthiqueI), Aubier, Paris, pags. 387-389

54.- Albert Igoin, "De L'ellipse de la theorie politique de Spinoza chez le jeune Marx", en "Cahiers Spinoza",Replique

55.- E, III, 55, cor.

56.- E, III, 55, esc. y cor.2

57.- E, III, 27, esc.1

58.- E, III, 27, cor.2 y 3

59.- E, III, 29, esc.

60.- E, III, 30, esc.

61.- ibid

62.- E, III, 31, esc.

63.- ibid

64.- E, III, 32, esc.

65.- E, III, 33, dem.

66.- E, III, 35, esc.

67.- E, III, 36 y dem.

68.- E, III, 38

69.- E, III, 40 y cor.1

70.- E, III, 2, esc. y 9, esc.

71.- E, III, 39, esc.

72.- E, III, 46

73.- E, III, 55, cor.2

74.- E, III, 43

75.- E, III, 44

76.- E, III, 44, esc.

77.- E, III, 53

78.- E, III, 49, esc. (s/n)

79.- E, III, 50, esc. (s/n)

80.- E, III, 56

81.- E, III, 56, esc.

82.- E, III, 59, esc.

b. El imaginario impersonal: sociedad anónima

La **Etica**, ese jardín de senderos que se bifurcan, recorre, entre muchos otros, un itinerario que ha parecido a muchos exégetas una manifiesta contradicción.

Aquello que Spinoza critica y hasta repudia en el orden natural de las cosas, lo comprend-e y, en casos, justifica políticamente, en el orden social de los hombres.

Pierre Francois Moreau ha apuntado, con justicia, que Spinoza no se limita a deconstruir lo inadecuado humano (mutilado, confuso, parcial) y su producto sustitutivo y compensatorio: lo imaginario; sino que, en la propia Etica (y el Tratado Político) restaura, a su modo, **la institución imaginaria de la sociedad** y expone las diversas alternativas viables, históricas y teóricas, para las **políticas de las pasiones humanas.**

Lo imaginario no es un mero sub-producto de la maquinaria gnoseológica, sino algo más decisivo: es la argamasa o cemento de lo social.

Para Spinoza, al que aun, inexplicablemente, se sigue enrolando en el racionalismo, la imaginación no es excrecencia de la razón, sino la modalidad propia de esa singularidad existente denominada **hombre.** No es tan sólo una actividad psicológica, pero tampoco es una pura manifestación social. Es, si se desea, un 'fenómeno' psicosocial que

no reconoce polaridades ni antinomias.

Sabemos que "los hombres sueñan con los ojos abiertos" (E, III, 26, esc.), y que a eso le llaman vigilia o conciencia; que deliran cuando erigen sus arbitrariedades en reglas; que el bien y el mal, el orden y el desorden, lo verdadero y lo falso, etc. goza en ellos de las caprichosas definiciones que ofrecen las ideas mutiladas y confusas a las que forjamos con ilusorio valor apodíctico. Ideas que son incapaces de reconstruir el proceso causal que determina las realidades cuyos efectos se manifiestan ante nosotros.

Sin embargo, imadecuadas o no, limitadas o no, empíricas y especulativas, estas son, señala, las ideas de que disponemos los hombres, nuestro inseguro pero inevitable capital cognoscitivo.

Podemos vituperarlas, como gustan ciertas filosofías; podemos acusar señales de blasfemia, como nunca se han cansado las teologías, pero estas imaginarias ideas encarnadas en pasiones, es lo único que con seguridad disponemos para vivir, ser y perseverar en sociedad.

Es posible que se nos ocurran modos más "razonables" de conocer y pensar, pero ¿cuales son las certezas de que ellos no sean otras tantas maneras de imaginar?

Ahora bien, que las ideas inadecuadas no reproduzcan el hilo causal de los fenómenos no quiere decir que sus conclusiones sean, siempre

necesariamente falsas. Pu-eden expresar, aun en su mutilación, una verdad empírica.

El juego de las ideas y el juego de las pasiones son, entre si, indiscernibles, dentro de un mundo humano que no puede ser aislamiento robinsonesco ni simple agregación social.

Ideas-pasiones, pasiones-ideas, se emplazan en el ámbito mismo de es **Individuo Superior**, que podemos definir como **estado afectivo-impersonal.**

¿Que importancia podrían tener las ideas de lo bueno y lo malo, verdader9falso, valor, destino, finalidad, etc. si no fueran un dispositivo de interrelación psicosocial?

Del mismo modo, ¿para qué sirven los afectos de amor, odio, el deseo, etc. si no es ante y por la existencia fundante de un **Otro** constitutivo del juego configurador, a su vez, de mi propia singularidad?

Para el autor, la intersubjetividad está implicada en lo imaginario y viceversa, de modo que es casi imposible reconocer individualismo subjetivo alguno: sólo precaria individuación de la fuerza anónima. No es necesario remitirse a sus obras 'políticas' para comprobar cómo los procesos sociales tienen, para su sistema, un lugar preponderante. Toda la Etica está recorrida por ellos, hasta el punto

necesariamente falsas. Pu-eden expresar, aun en su mutilación, una verdad empírica.

El juego de las ideas y el juego de las pasiones son, entre si, indiscernibles, dentro de un mundo humano que no puede ser aislamiento robinsonesco ni simple agregación social.

Ideas-pasiones, pasiones-ideas, se emplazan en el ámbito mismo de es **Individuo Superior**, que podemos definir como **estado afectivo-impersonal.**

¿Que importancia podrían tener las ideas de lo bueno y lo malo, verdader9falso, valor, destino, finalidad, etc. si no fueran un dispositivo de interrelación psicosocial?

Del mismo modo, ¿para qué sirven los afectos de amor, odio, el deseo, etc. si no es ante y por la existencia fundante de un **Otro** constitutivo del juego configurador, a su vez, de mi propia singularidad?

Para el autor, la intersubjetividad está implicada en lo imaginario y viceversa, de modo que es casi imposible reconocer individualismo subjetivo alguno: sólo precaria individuación de la fuerza anónima. No es necesario remitirse a sus obras 'políticas' para comprobar cómo los procesos sociales tienen, para su sistema, un lugar preponderante. Toda la Etica está recorrida por ellos, hasta el punto

de reconocer que lo colectivo está ya presente, y no como dato aleatorio, en la constitución ontológica de ese juego de estados intensivos llamado hombre.

En efecto, mi esencia singular en acto está apostada en la suerte de mi deseo y mi esfuerzo esencial reside en perseverar en mi propio ser psicosocial.

Si la experiencia de mi 'conatus' o potencia de acción no es producto de acto volitivo alguno, entonces el orden de la subjetividad debe analizarse, para Spinoza, a partir de lo 'inter' imaginario e 'inter' afectivo: **encuentros y des-encuentros, composiciones y des-composiciones.**

La intersubjetividad spinoziana es el mundo de encuentros y composiciones que no están separados de la naturaleza toda, su ontología es etológica.

Los encuentros tienen al denominado Yo, su conciencia o su 'alma' tan sólo como polaridad significativa, pero de ningún modo constitutiva.

La individuación no es exteriorización de las conciencias, ni volición de un sujeto respecto de otro; es, antes bien, la relación que desde la impersonalidad imaginaria, constituye seres humanos como estados intensivos, recortados, de la fuerza anónima, pasional.

Los modos de composición (alegría, amor) y des-composición (tristeza, odio), que aumentan o disminuyen la potencia de obrar de las singularidades existentes en acto, inmanentes, están implicadas a tal punto que las mismas carecen de toda trascendencia a esta vicisitud.

Por los encuentros, puede el ser, disminuir o acrecer su finitud, expandir o restringir su singularidad; en términos spinozianos: puede vivir bajo el temor o bajo la esperanza, o bajo cierta especie de eternidad.

No toda experiencia es positiva o negativa, también dentro de las relaciones o encuentros existe la **indiferencia**. Quiere esto decir que el material imaginario de la relación psicosocial puede ser insignificante.

Las inconstantes y oscilantes características de las afecciones, hace que las mismas no se mantengan idénticas e imperturbables. Por el contrario, el amor puede convertirse en odio, el odio mudarse en amor, el temor en desesperación, la humildad en abyección, etc. Puede ocurrir, también, la **co-existencia ambivalente** de afectos encontrados (fenómeno tan caro al psicoanálisis).

Sucede que, aquello que la relación que promueve en mi un afecto de alegría puede, y no por motivos secundarios, inducir también pa-

siones tristes.

El niño se alegra porque irá a jugar al parque pero, vacila y manifiesta los signos de la ambivalencia porque, yendo al parque, deja de ver los dibujos animados por la TV.

El investigador en filosofía se alegra cuando es aceptado su nuevo proyecto de estudio, pero también y simultáneamente se entristece al comprobar los signos que ponen fin a sus estudios actuales.

Toda esta imaginería de pensamientos y afectos indiferenciados no tiene el espesor racional de las 'ideas claras y distintas', pero no por ello deben ser arrojadas a la órbita de un dominio que gusta ser, por temido o vituperado, denominado irracional.

Incognoscibilidad es racionalidad limitada. La única 'lógica' disponible para mitigar, con las composiciones y encuentros, las limitaciones de nuestra naturaleza. Una naturaleza que, entre los hombres es más bien común que discordante; de otro modo sería prácticamente imposible hablar de naturaleza humana.

Pero, que la comunidad de esencias singulares signifique al orden impersonal no debe restar, en nada, las cualidades diferenciales y disonantes de los hombres que están sometidos a las pasiones, en particular las tristes.

Las pasiones confrontan a los hombres, los encuentran y los compo-

ponen, pero es inútil, advierte, procurar 'esterilizar' los afectos para sobrellevar o superar los conflictos y diferencias.

En el territorio mismo del juego de las pasiones, se debaten las políticas de su elucidación.

Son las pasiones las que pueden hacer de los individuos agrupados la composición de un individuo superior y más complejo: la socialidad.

¿Qué pensaban los teólogos y políticos cuando creían que la comunidad era alcanzable sofocando o reprimiendo las pasiones que, para ellos, tenían rostro anti-social?

Esos rostros no eran sino la forma que tenían ellos mismos para formular sus propios delirios imaginarios.

Para Spinoza no hay, básicamente, pasiones sociales y otras que no lo son. Todas ellas son **comparaciones de fuerzas**, propias y ajenas; no se hacen más inteligibles por medio de la potencia de **otras** pasiones sobre las nuestras o de las nuestras sobre otras extrañas.

Esa concepción , que sería la de la **represión** afectiva, **es completamente ajena a su pensamiento.**

Se trata de una una conjugación de potencias, una ecuación de afectos que se asocian y disocian, en un plano esencial, constantemente.

Si la división entre los hombres parece ser la norma convivencial,

no lo es debido a supuestas rivalidades racionales; lo es porque el conflicto pasional los eleva (o los desciende, como se guste) a una discordancia de naturaleza (E, IV, 57) entre si y en cada uno de ellos, en tanto ambivalentes, inconstantes, a la deriva en un campo de fuerzas sin líneas regias previamente establecidas.

Spinoza es nominalista. La discordancia no es la norma, es verdad, pero la concordancia, dice el autor, **"es rara".**

Las pasiones del hombre no son ni puras ni simples; son compuestos de alegrías y tristezas, amores y odios en donde siempre hay una afección más fuerte o poderosa que las otras.

De todos modos, la composición, aun con grietas o fracturas permanece actuante y eficaz, abierta a descomposiciones y recomposiciones alternativas.

Pliegues, despliegues y repliegues de la 'elasticidad' del ser. Pasiones cuya fuerza es tal que involucra toda nuestra capacidad de afectar y ser afectados, fuerza que no puede ser sojuzgada o reprimida sino **por otra pasión, nunca una idea, energía más fuerte que la anterior, aunque esta misma pasión pueda aparecer con las vestiduras racionales individuales o sociales.**

La nueva pasión ejerce, asi, un efecto **inhibitorio** de nuestra potencia de obrar, una **tristeza** que debilita las fuerzas pas-ionales, o

bien una **ampliación** de nuestra potencia, una **alegría.**

Para que el alma reconozca este nudo conflictivo como una contradicción, una dimensión ideativa, representativa de los afectos, debe tener lugar.

Si no hay representacion no hay contradicción.

Sin dimensión cognoscitiva hay, tan sólo, conflicto de fuerzas, conflicto del que el alma bien podría experimentar (padecer) la co-existencia de sentimientos fuertes y antagónicos (el niño, el parque y la TV) y ver afectado el aumento o disminución de su potencia de obrar. Y, en este punto, se abre un clivaje decisivo: el registro representativo de los afectos encarnados es **imaginario.**

¿Es que, para Spinoza, no hay tribunal de la razón que pueda aquietar las turbulentas aguas de los sentimientos? De ningún modo: la imaginación es tránsito del cuerpo al alma , es re-presentación de las pasiones sin censura ni represión; estas no son para el alma una pura materia esclavizante y pecaminosa. El esfuerzo de los deseos humanos también puede consistir en una tarea de alegría y amor, al menos, de la prudencia.

Pero, para ello, es menester no sólo pensar y residir en lo abstracto sino también luchar para desembarazarse de los predicadores de las pasiones tristes, de los apologistas del calvario, de los atemo-

rizadores del alma y de los estadistas de la desigualdad esencial. Es por y con la interacción con los demás que deviene el juego psicosocial de las pasiones. Incluso es posible experimentar tristezas sin que ello esté directamente asociado a una negación (alienación) racional de mi perseverancia en el ser y mi búsqueda de objetos particulares satisfactorios.

Spinoza se aparta de quienes propugnan la liberación personal ante la meledicencia ajena ('hombre lobo del hombre'). El amor de si mismo no se opone, en tanto autoestima, de la estimación de los otros. Y, esto no es retórica edulcorante, es un resorte decisivo de la Etica. El amor prodigado al ser amado y el amor de este a nosotros, amados también, genera la interacción recíproca que inaugura las formas sustantivadas de la **fuerza anónima.** Proceso que hace de la alegría circulante, la forma compartida de la perseverancia en el ser individual-social.

No afirmo mi ser, no aumento mi potencia de obrar, sino en y por la relación con otros: el alma se esfuerza por imaginar esto y en salvar los obstáculos que se interponen.

La dignidad consecuente del perseguido social, del torturado o de las minorías desprotegidas se funda, imaginariamente en las fuerzas inductoras de la **vida** ante los asoladores de la muerte.

Esta peculiar y muy humana lógica de las pasiones, dispone de recursos, pasionales también, para sobreponerse al dolor, el sufrimiento y las tristezas. La composición y los encuentros **intensivos** pueden tener la potencia que contrarreste la acción de los "grandes odiadores" individuales y colectivos.

Una cada vez más compleja y sutil forma de relacionalidad se entreteje en los vínculos humanos. La identificación, que no es psicología introspectiva ni contemplación especular, sino potenciación simultánea de los deseos entre semejantes, se configura con las formas **ampliadas** del amor y el odio: **las relaciones sociales.**

Imaginación mediante, los hombres se unen y se separan a causa de sus afectos; las ambivalencias y una encrucijada de transiciones que forman un entramado de modalidades sociales, económicas, culturales......

Las pasiones se invisten de entidades imaginarias psicosociales que se reúnen u oponen en **constelaciones cristalizadas** a las que denominamos: familia, iglesia, escuela, arte, moral, etc.

El imaginario pasional se nutre de relaciones entre iguales o semejantes. De alli proceden afectos tales como la piedad, la compasión, la indignación, la benevolencia, la humanidad, etc.

La amenaza posible y siempre latente es la figura de la inconstancia

y de la ambivalencia originada desde la elemental "socialidad de a dos". De todos modos, esta forma primaria es, a pesar de lo que se piensa,más estable que las constancias pasionales que proceden de 'encontrar' a otro que también ama, odia o desea al **mismo** objeto que uno; los afectos se 'contrarían' e incluso las potencias afectivas pueden mudar en sentimientos opuestos.

Sin embargo, Spinoza señala que existen ciertas pasiones que son **exclusivamente genericas**, con un alcance social muy extendido.

Se trata de ideas de afecciones acerca de objetos "abstractos". Estas ideas alcanzan el rango de **ideales comunes y compartidos,** pero no carecen de los peligros latentes del conflicto y la rivalidad.

Es decir, una vez más, los fundamentos ciertos y efectivos de los ideales compartidos son, para el autor, también pasionales.

La alabanza y la blasfemia en el orden religioso, la gloria y la vergüenza en la 'morales' militares, la humanidad en el imaginario educativo y médico, etc. son fórmulas afectivas colectivamente compartidas a traves del recurso de codificaciones arraigadas en las culturas.

Los hombres, entonces, concuerdan entre si bajo el modo de participación en ideales comunes, pero, debemos subrayar, los alcances no tienen más solidez que la precaria estabilidad de la socialidad

de a dos o de a tres.

Entonces, ¿la vía virtuosa de la razón está ausente en el discurso de la Etica spinoziana?

No lo está, sólo que, el autor siempre lo señala: **es rara**, por infrecuente y casi excepcional.

En su estado de naturaleza, los hombres están necesariamente sometidos a las pasiones. Este es el resultado deductivo de la Etica y la preparación de la concepción que sustenta sus ideas políticas y sociales.

Antes que la razón virtuosa siempre está el deseo pasional:

"...cada uno desea que los demás vivan según sus inclinaciones, que aprueben lo que él mismo aprueba y rechacen lo que él rechaza; es por esto que desean la misma preeminencia, y entran en conflicto, se esfuerzan tanto como pueden en oprimirse los unos a los otros, y el vencedor obtiene más gloria del daño causado al otro que de la ventaja que ha obtenido..". (TP, I, 5)

c. La servidumbre del alma: el reencauzamiento de las pasiones

1. El gobierno de las ficciones

En el estado natural del hombre, las afecciones en las que se debate lo "compelen, a menudo, a hacer lo peor incluso cuando ve lo que es mejor". (1)

Esta inadecuación esencial, su impotencia, no tiene en el hombre expuesto a conformar el estado de sociedad, los mismos matices que hubo de formular en el Libro III de la Etica.

Se trata, ahora, de ver los alcances y posibilidades mismas del poder humano que, por limitado y restringido en el orden común de la naturaleza, no puede gobernar ni contener sus propios sentimientos.

A este estado restrictivo, Spinoza lo denomina **servidumbre**; estado que no es carencia ni tampoco falta, sino el limitado poder de las fuerzas propias, incluídas las de la razón. La potencia determinada no es negatividad esencial, sino limitación natural.

No obstante, los hombres se esfuerzan por 'recubrir' la limitación de sus fuerzas ya sea con un 'revestimiento imaginario' o, incluso abusando de las herramientas del entendimiento. De alli, proceden las ideas de ciertos universales humanos, generalizadores, modelos naturales o artificiales de perfección, bien, de un hombre superdotado, etc.

Decimos que esta actividad es antes imaginaria que otra cosa porque, apenas forjan estas entelequias racionales, se debaten y luchan entre si, pues, prefieren unos modelos a (contra) otros.
Cada uno llamará 'perfecto' lo que, a sus ojos, concuerda con su propia "idea universal"; esto es, delirará, ante las ilusiones sobre sus propios designios universales-naturales y los modelos ajenos de perfección o de bien.
La **ficción**, apunta el autor, llega al extremo que se trasc-iende la esfera humana y se pergeñan finalidades y supuestos modelos de la naturaleza los que, luego, se erigen en criterios universales de perfección o imperfección.
Como ya lo había apuntado en el Breve Tratado, todo ello no pasa de ser un magnífico **ejercicio de entes fictivos**.
Los hombres, "creen que la Naturaleza misma ha caído en falta o que ha pecado, y que deja su obra imperfecta"; aunque jamás piensan que pueden estar gobernados por sus propias fantasías.
Ignorantes de las causas que los arrastran a forjarse idealidades consideradas como fines y, elevándolas al estatuto de principios, desconocen que estas causas finales no son sino **el apetito humano mismo, sus propios deseos convertidos en entelequias.**
Estos modos ilusorios de pensar operan, en el plano intelectual,

como sucedáneos de la causa eficiente. a la que Spinoza denomina "primera".

Sustitutos in-eficientes, desde el momento mismo en que se cree que el conocimiento en general e incluso el conocimiento verdadero pueden "contrariar" a los sentimientos.

Sólo cuando dichos conocimientos "desciendan" a la esfera de sentimientos arraigados, cuando se conviertan en afectos, y sólo cuando esas razones-afectos sean más poderosas, fuertes y contrarias que las existentes, sólo así podrán adquirir eficacia racional-cognoscitiva: la causa 'eficiente'.

¿Qué es, pues, la causa eficiente spinoziana? Ninguna retórica gnoseológica aqui: es la esencia misma del hombre puesta en la órbita de sus propias acciones (y en el conocimiento de la naturaleza y la sociedad).

En verdad, los hombres son conscientes de sus acciones y sus deseos: hago esto, deseo aquello; sin embargo son "ignorantes de las causas que los determinan a desear alguna cosa". (3)

Una gran distancia (¿un abismo?) se traza entre la conciencia del deseo y el conocimiento de sus determinaciones; una distancia que busca ser franqueada por una lógica analógica y comparativa, más ficcional que intelectiva.

Es por ello que Spinoza **no** atribuye imperfección, límite o negación al hombre mismo; eso sería comparar e igualar (en género o especie) a los seres con y desde la perspectiva o modelo finalístico-trascendente de la perfección ilimitada y absoluta: Dios.

Segú-n la causa eficiente, a un ente, ser o cosa no le compete nada sino lo que se sigue de la necesidad de su naturaleza. Lo que es y lo que no es o debería ser. Lo que es o está determinado a ser.

El valor mismo de lo bueno y de lo malo no tiene, asi, otro rango que el de "medio" para acceder a esos modelos ilusorios y ficcionales que nos hemos forjado, pero también es un modo de colmar el vacío de ignorancia acerca del no saber que **no deseamos lo que estimamos, racionalmente, bueno, sino que, al contrario, estimamos bueno aquello que apetecemos, queremos y deseamos.** (4)

Tampoco hay accesoriedad ni accidentalidad en esto: lo que es por "necesidad de la naturaleza de la causa eficiente sucede necesariamente". (5)

Esta necesariedad puede acarrear, ante la vista de los idealismos negligentes, un matiz escandaloso, en lo que respecta a la imaginación de la verdad. En efecto, ¿cómo es posible sustentar que, para Spinoza, la idea falsa, en el hombre, es necesariamente verdadera?.

En cuanto a las definiciones verdaderas, estas no quitan la esencia

de las cosas, siempre la afirman y nunca la niegan. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando una definición rectifica una falsedad?.

Aqui, Spinoza es contundente: no pasa nada.

La falsedad, propiedad **aparente** de la idea inadecuada, no es otra cosa que **limitación de conocimiento** y esta privación, **de todos modos, expresa la positividad de las mismas**. Y, aun más: "en cuanto se refieren a Dios son todas verdaderas". (6)

La presencia de lo verdadero puede eliminar la limitación y satisfacer la privación pero, con ello, **no se quita la imaginación; y, ella, en tanto tal, no es ni verdadera ni falsa.**

Recordemos, la imaginación indica, antes, la disposición del cuerpo afectado que la naturaleza del cuerpo exterior afectante.

Si conociéramos adecuadamente la distancia que media entre el Sol y nosotros, seguiremos imaginando, sin embargo, que parece estar cerca de nosotros. (7)

En consecuencia, las imaginaciones no se desvanecen por la presencia de lo verdadero, sino porque surgen **otras imaginaciones sensible y afectivamente más fuertes que las primeras, y que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos.**

Un ejemplo que nos parece elocuente (y que tomo de mi propio hijo): los niños no dejan de temer a los monstruos, fantasmas u otras figuras

imaginarias atemorizantes por la insistente afirmación de sus padres que tales entes no existen. Sólo se tranquilizan a través de otras imaginaciones **más fuertes y contrarias**, a saber: héroes y heroínas justicieras, robots todopoderosos, etc. que 'protegen' a los niños y, con ellos, a la humanidad entera, y que persiguen a los malévolos personajes fantasmáticos.

El bien y el mal, lo verdadero y lo falso, lo perfecto y lo imperfecto encuentran, siempre, el irrevocable anclaje humano de lo imaginario, asi como de las apuestas contradictorias y ambivalentes de las afecciones humanas, a pesar de las purgas racionales.

La dimensión imaginaria implica, es verdad, mutilación pero, la necesidad de las ideas imaginarias "se subsigue con la misma necesidad que las ideas adecuadas, o sea claras y distintas". (8)

La necesidad que se deduce de la causa eficiente correspondiente al hombre, no puede, entonces, dejar de considerar que somos una parte de la Naturaleza; que nuestra potencia de obrar es limitada; que no somos autoconscientes de ello y, que las pasiones imaginarias son una **fuerza positiva** en poder del cuerpo y del alma.

El orden natural de las cosas no concibe, para ello, una jerarquía piramidal y descendente, pero si el interjuego de potencias y poderes asimétricos, desiguales y no recíprocos.

El conatus humano es una fuerza perseverante, indefinida en el tiempo, pero no es, aunque asi lo crea y se ilusione, todopoderosa. La edificación de la figura de lo divino trascendente que embriagaba, en tiempos de Spinoza, a políticos, teólogos, filósofos y gobernantes, se funda en esta política de las ficciones pues, "la fuerza con que el hombre persevera en existir es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas externas". (9) Fuerza en verdad exigüa, que es proclive a anexionarse a esas otras figuras despóticas y ficcionales de lo omnisciente, trascendental, finalístico e intemporal.

2. La política o el conatus de las pasiones

Pero, ¿ es inevitable pensar la limitación y, aun la falta y la carencia desde la perspectiva siempre excluyente del conflicto, el odio y las rivalidades?; ¿se puede el "concurso y ayuda mutua" social, para mitigar la inadecuación del orden pasional?.

La respuesta spinoziana debe enmarcarse en el permanente y sostenido énfasis que atribuye a la **tendencia y propensión humanas al odio y la envidia, antes que al amor y la generosidad.** Pasiones tristes 'coadyuvadas' por energías colectivas cristalizadas y arraigadas en el **pasado,** pero con eficacia política aun en el **presente.**

Nos encontramos, aqui, en un momento del estudio spinoziano donde deben transitarse delicados pasajes y equilibrios poco estables. Sabemos que, en el estado natural del hombre, es necesario que esté sometido a las pasiones y que **obedezca y se adapte** a las exigencias del orden común de la naturaleza. (10)

Si uno **no** es amo de si mismo es porque está expuesto y puede ser afectado por mutaciones de las que no somos causa adecuada. Y, estas mudanzas **se potencian cuando, en el orden natural, incribimos también a los colectivos humanos.**

Las formaciones sociales, ¿continúan, por otros medios, el mundo de dependencias y mutaciones del hombre sometido a las pasiones, o, configuran un estado o nivel diferenciado y solidario para mitigar comunes deficiencias y limitaciones?

La idea del hombre como animal social, ¿es más una aspiración imaginaria que una realidad tangible?. Y, si llegara a ser real,su realidad ¿es primaria o secundaria?.

No puede ser un mero dato anecdótico que el autor haya suspendido provisoriamente, cuando trata estas cuestiones, la elaboración de la Etica y se haya propuesto redactar lo que se constituirá en el Tratado teológico-político, cuyas primeras páginas se formulan, a su modo, estos mismos interrogantes.

No parece, pues, aventurado afir-mar que la **antropología de la individualidad humana**, cuya lógica precisa es elaborada en E, III y IV, es la propedéutica de su producción politológica, a la vez que las inquietudes sociales y las zozobras políticas del momento sean el contexto y el horizonte de su(s) política(s) de las pasiones.

Sucede que **no es concebible una política simple de las pasiones complejas, ni tampoco una complejidad política para pasiones simplificadas.**

Es una **política compleja de las pasiones complejas** la que puede sustentar un "nuevo" estado que prolongue el natural; **un estado social, civil, de derecho, con la potencia y fuerza de los hombres sabia y prudentemente asociados.**

Que la "sumisión" no adquiera, en la sociedad, la inevitabilidad que la naturaleza demanda para sus cosas.

Que la "adaptación" configure una tarea activa de los hombres y no una resignada aceptación de un orden político inconmovible.

Que la "obediencia" no esté dirigida más que a si mismos, colectivamente considerados como contratantes o asociados.

No es lo verdadero lo que puede enfrentar al 'infierno tan temido' de las pasiones. Sólo una fuerza **inmanente** puede tener la idoneidad para alcanzar estos tipos de 'sumisión, adaptación y obediencia',

una fuerza que, siendo exterior, no deja de ser de este mundo: terrenal e histórica. Fuerza que no puede ser sino **otra pasión "que permanezca obstinadamente adherida al hombre"**. (11)

Es, entonces, una fuerza pasional-social y no ideas o fines providenciales las que, para Spinoza, pueden, "obstinadamente", regular los desencuentros a escala humana.

Se trata de un sentimiento 'pertinaz', socialmente compartido, que tiene la capacidad de sofocar los desencuentros de los conatus humanos.

Esta obstinada y permanente adhesión pasional es la que permite conocer el porqué y los alcances , es decir las raíces afectivas del "veo lo mejor, pero hago lo peor" o del "lucho por mi esclavitud como si fuera mi libertad".

¿Que característica debe tener este dispositivo social-cultural?: como vimos, debe ser más fuerte y constante que las pasiones individuales; pero, y esto es decisivo, la pasión 'represora' debe ser **contraria** a los afectos individuales existentes para absorber sus energías.

Una política 'represiva' de las pasiones sólo puede ser un dispositivo cuya materia, su 'garrote', debe ser **tan pasional como lo que se quiere reprimir.**

Como el ejemplo tomado para exponer la ambivalencia de los sentimientos: si mi hijo odia a los monstruos o teme a los fantasmas, la única alternativa represora de los mismos que el dispone es el 'desplazamiento' de su afecto a uno **contrario más poderoso**; estos son los héroes y heroínas justicieras que, ahora, debe amar no con una afección directa sino una derivada y sustraída del temor u odio que le inspiran sus imaginarios enemigos; y derivar toda esa energía pulsional propia entristecida, en su efecto contrario.

El desplazamiento afectivo hacia sus, ahora, deseados robots que velan por él hasta en los sueños es, además, una 'condensación' de afectos contrarios (la lógica de los afectos se lo permite) y la configuración de un sentimiento de **seguridad**, nacido del temor junto a la esperanza.

Todo parece como si, hasta que su razón se lo permita, el niño no pudiera distinguir la fuerza ilusoria y ficcional de sus pasiones; que tanto los monstruos como los fantasmas no existen y que tampoco existen sus seres protectores los que, contrarios y más fuertes, se 'adhieren obstinadamente' no con la verdad sino con la televisiva y juguetera imaginación.

Es claro que, si todo quedara en cosa de niños, Spinoza no sería más que un presursor de las modernas literaturas infantiles.

Pero, él ha querido mostrar que este mundo maniqueo, que reparte dicotómicamente toda la realidad natural y humana, es también el registro que documenta la historia de los hombres adultos, quienes no han escatimado toda una filigrana de sus respectivos monstruos y fantasmas, odios al adversario político, esperanza por figuras providenciales, temor a los enemigos y amor a los lideres, etc. Aunque todo se entreteje en una complejidad psicosocial, todo es más banal de lo que se cree.

3. Consistencia y determinabilidad de los afectos o la 'intensidad'

Al mundo antinómico de lo maniqueo pasional, infantil o adulto, Spinoza le opone la **riqueza expansiva de la intensidad**, forjada por el cuerpo propio y las imagenes del mismo.

Si los objetos de este 'mundo' son imaginados como presentes, este 'ser-ahi' de las cosas hace que los afectos correspondientes sean **más intensos** que si su presencia fuera conjetural.

La intensidad de los afectos que guardan una imaginaria referencia temporal, ya lo hemos expuesto, tiene sus rangos, aunque todos estan 'como si estuvieran presentes'.

No obstante, la servidumbre de las pasiones opera modificaciones en los registros temporales: "La imagen de una cosa futura o pasada,

es decir de una cosa que consideramos en su relación con el tiempo futuro o pasado -excluído el presente- es **más débil**, siendo iguales las demás circunstancias, que la imagen de una cosa presente; y por consecuencia un sentimiento hacia una cosa furura o pasada, siendo iguales las demás circunstancias, será **menos vivo** (remissior) que un sentimiento hacia una cosa presente". (12)

Ahora bien, **las intensidades gozan de la elasticidad de la posibilidad y la contingencia, y de la fuerza de la necesariedad:**

1.- si la cosa futura ha de producirse pronto, la intensidad es **mayor** que si el tiempo futuro distara más del presente. Del mismo modo, el afecto por la cosa pasada (el recuerdo) es **más intenso** cuando el suceso no ha ocurrido no hace mucho tiempo.

2.- las cosas imaginadas como **necesarias** son más intensas que las imaginadas como posibles o contingentes.

3.- Las cosas **posibles**, es decir no existentes al presente, son **más** intensas que las contingentes. Es el caso de los afectos de temor y esperanza, porque se sienta la posibilidad de acontecimientos y no una mera virtualidad. De allí, el carácter vehemente y aun violento de estos afectos, porque si fueran cosas futuras necesarias, la esperanza sería seguridad y el temor, desesperación.

4.- Las cosas **contingentes**, que no existen al presente, inducen

afectos menos intensos que los afectos por cosas pasadas.
En efecto, en la medida en que imaginamos una cosa en su relación con el pasado (nuestro pasado), estamos expuestos a 'suponer' una imagen que puede hacer 'revivir' el pasado en el recuerdo y 'despierte' la intensidad de esa imaginación; un retorno del afecto sepultado dentro de mi propio ser. Mientras que los afectos hacia cosas contingentes están 'atenuados' porque la contingencia presupone la existencia posible de otras cosas que excluyen la existencia presente y necesaria de la cosa contingente. (13)
Como vemos, la intensidad no es un dato accesorio de los afectos. Se refiere a una cualidad expresiva más profunda: **la consistencia y determinabilidad de las pasiones.**
La consistencia y determinabilidad fija importantes condiciones de las operaciones afectivas, tanto intrasubjetivas [diversos afectos en un mismo individuo], como intersubjetivas [mismos afectos en sujetos diversos].
La intensidad dispone, también, de modalidades en y para los afectos, modos no vinculados a su relación con el tiempo.
Estos modos intensivos permiten un anclaje decisivo en la forma y constitución de los deseos emergentes del conocimiento verdadero de lo bueno y lo malo, de la alegría y la tristeza, de sentimientos

más fuertes y violentos.

En la medida en que el conocimiento verdadero de lo bueno y lo malo pueda ser entrevisto como **un sentimiento más** , entonces lo bueno no será sino la Alegría misma y lo malo la Tristeza, Es esta y no otra la dimensión de su eficacia.

Pero, en el juego de las pasiones (y sus políticas), estos sentimientos, cuya procedencia es **intelectual** y no afectiva-corporal, también pueden ser "sofocados" en su **intensidad por deseos cuya procedencia es de senimientos más fuertes o violentos;** "cuya fuerza y su crecimiento deben ser definidos por la potencia de causas exteriores que, comparada con la nuestra, la sobrepasa infinitamente". (14)

Asimismo, no es improbable que algún deseo **fortuito** de cosas presentes y 'agradables', también sea superior en intensidad al deseo nacido del conocimiento verdadero de lo bueno y lo malo. (15)

Entonces, del mismo modo que, cuando más arriba apuntamos la intensidad de la contingencia, si el deseo nacido del conocimiento verdadero de lo bueno y lo malo concierne a cosas contingentes, este deseo puede ser "apagado y contrariado" por el deseo de cosas **presentes sin relevancia cognoscitiva.** (16)

Las consecuencias que emergen y que a la vez verifican las afirmaciones previas no son pocas ni subalternas.

Spinoza introduce, en este punto, generalizaciones que no son frecuentes a todo lo largo del texto: uno de los alcances consiste en poder demostrar "more geometrico" cual es la razón por la que los hombres son más conmovidos por una opinión que por la razón verdadera, y porqué el conocimiento verdadero de lo bueno y lo malo suscita conmociones afectivas y puede ceder, a menudo, ante todo género de deseos azarosos (libidinis).

La conclusión a que lleva el análisis es contundente y definitiva: a las pasiones es preferible y conveniente comprenderlas antes que vilipendiarlas; su eficacia es tan omnipresente que ni la 'sana luz natural' puede redimirnos de ellas.

Spinoza advierte que esto no lo lleva a identificar al tonto con el inteligente, en cuanto al gobierno de las pasiones.

Pero, "...es tan necesario conocer la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza, a fin de poder determinar lo que puede y lo que no puede la Razon para gobernar los afectos". (17)

Entendemos, entonces, que es muy tonto que el inteligente viva con la ilusión de que lo racional verdadero, por si sólo, pueda subyugar lo pasional. Pues, este, como el tonto, actuaría como señala Ovidio (citado por el autor): "veo lo mejor y lo apruebo, pero hago lo peor". (17 bis)

¿Porqué elijo lo peor, teniendo a mi disposición intelectual lo mejor?

No se trata de un simple juego de equivalencias gnoseológicas ni tampoco morales.

El tonto no es un ser con más cuerpo que alma, mientras que el sabio o inteligente un ser dotado de más espíritu que cuerpo.

Hay aqui, un riguroso paralelismo de los modos atributivos y una precisa univer-salidad de los modos singulares existentes en acto.

Tontos o no, somo rigurosa y spinozianamente iguales, en lo que a pasiones respecta.

Elijo lo peor porque me veo "arrastrado" a ello por un afecto cuya fuerza es 'mayor y contraria' que el afecto que procede del conocimiento verdadero de lo bueno y lo malo (una alegría o tristeza) que dispone de una fuerza más débil, limitada o restringida.

El afecto de origen intelectual puede ser "extinguido" en el fuego volcánico de la vida pasional. Destacamos, aqui, que Spinoza utiliza el término latino 'extingui', del mismo modo que si se tratara de energías consumibles, dentro del juego de las pasiones.

Sin embargo, si Spinoza continuara por esta senda deductiva no haría más que sustentar una tesis como la hobbesiana: entre los hombres tenemos una natural disposición a tratarnos como animales.

El des-encadenamiento deductivo de su obra opera, aqui, un re-encauzamiento que le proporciona casi toda su originalidad.
Si el mundo humano es el reino de la discordia, el odio y la envidia, entonces no habría vías imaginables posibles de 'salvación o liberación'. Aun más, las políticas predominantes encontrarían en Spinoza y sus ideas a un aliado o amigo más, un sustentador, hecho que, como se sabe, nunca lo fue.
Sus enemigos sabían porqué lo eran, y no lo fueron en vano.
Spinoza retoma el camino de las luchas afectivas pero **reinstala la dimensión del poder de las pasiones alegres por sobre las tristes.**
Son las pasiones tristes y no todas las pasiones las que nos conducen a la rivalidad egoísta, la abyección y las miserias de lo peor. El saber, lo vimos, de lo mejor, lo posible o deseable no pone coto a las beligerancias pasionales.
El mundo de la tristeza, recordémoslo, es el de los temerosos pero también de los esperanzados, el de los humildes, orgullosos, envidiosos y celosos, en fin, el teritorio del odio.
Pero, no hay deseo alguno, aun procediendo de una pasión triste, fuerte y avasalladora, que pueda sobreponerse a los deseos de **alegría**, porque los deseos que nacen de la alegría se conjugan con el esfuerzo mismo de la perseverancia en el ser, el conatus esencial.

Ante la esencia misma del hombre y ante las causas que la favorecen, no hay mala pasión que valga.

Los deseos emergentes de la Razón son , nada más. pero nada menos que el fundamento y los principios de la vida que se hace de Alegría. Las prescripciones racionales parecen proceder de idealidades trascendentes o misteriosas entelequias, pero, en verdad, no son sino las REGLAS INMANENTES DE LA PERSEVERANCIA HUMANA, a saber:

1.- que cada cual se ame a si mismo

2.- que cada cual busque lo que realmente le es útil

3.- que cada cual desee lo que lo conduce realmente a una mayor perfeccion

4.- que cada cual se esfuerce, según su propia potencia, en conservar el ser

Son estas las reglas spinozianas a través de las cuales la fuerza del conocimiento puede ser eficaz, constituyéndose en el o los deseos de sentimientos de Alegría.

La pasión alegre es el **régimen de verdad** del conocimiento.

Pero, este régimen no es un orden solipsista, narcisista o egoísta: es desde la inmanencia de mi propio ser que reencuentro la necesidad del **otro**.

4. El fundamento pasional del socius

Para amarme, buscar lo útil a mi, desear lo que mejor me hace y esforzarme en perseverar en el ser, debo tener en viva presencia que "el cuerpo tiene necesidad, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, por los cuales el está continuamente como regenerado". (20) "Regenerado": nunca es el mismo, no hay identidad inmóvil.

Esta múltiple necesidad que despega de lo natural hasta alcanzar la socialidad humana, trasciende tanto el 'de a dos' como la 'trinidad'. Es la crítica del solipsismo y el aislamiento pero también del individualismo racional, "...nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera sola y no comprendiera más que a si misma". (21)

Necesitamos a los hombres y a las cosas que están fuera de nosotros, porque el destino de nuestro propio ser va en ello; se trata de una necesidad esencial. Y, siendo esenciales esas necesidades pasan a ser **deseables o indeseables** y ya no sólo necesarios o innecesarios. Deseables serán todos aquellos seres y cosas que 'concuerdan y convienen' con nuestros esfuerzos. Deseo aquello que compone mi ser, los buenos encuentros.

Desde esta procedencia afectiva, Spinoza señala que un individuo singular puede, con otros individuos singulares, **componer un Indi-**

viduo Superior y más poderoso: la potencia social; que no es agregación simple sino un magno **encuentro.**

No es difícil, asi, comprender el valor ontológico que Spinoza asigna al socius:

"...si, por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen el uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno de ellos en particular. **Al hombre, nada le es más útil que el hombre**; los hombres, digo, no pueden aspirar nada más superior para conservar su ser que estar de acuerdo en todas las cosas, de modo que las almas y los cuerpos compongan, por asi decir, una sola alma y un solo cuerpo, y que se esfuercen todos al mismo tiempo, cuanto puedan, de conservar su ser, y que busquen todos al unísono lo que es **útil a todos"**. (22)

Spinoza, entonces, acuerda con la socialidad del animal humano pero establece una diferencia que también es advertencia: **la utilidad de desear la socialidad y socializar el deseo propio**; aspectos que no encontramos, por ejemplo, en Aristóteles ni tampoco en Marx, quien leyó, al parecer con atención, la obra spinoziana.

Desear las reglas de la Razón convertidas en sentimientos, para si y para los demas es aquello que, en clave moral, Spinoza denomina ser "justo, fiel y honesto".

El autor se apresura a ponerse a resguardo de las concepciones filosóficas y teológicas que se escandalizan por el hecho de ver 'descender' el origen de los valores de justicia, fidelidad y honestidad al plano, muy humano, de los deseos.

Para aquellos, de los deseos no se puede esperar sino la inmoralidad. "...he procedido de este modo a fin de captar, si fuese posible, la atención de aquellos que creen que este principio -que cada quien tiene que buscar lo útil para si- es el fundamento de la inmoralidad y no el de la virtud y de la moralidad". (23)

Para Spinoza, "más aca" de la sociedad organizada no hay moralidad ni valores: no hay más que el ser y sus modalidades deseantes. (24)

El mundo de asignación de valores y virtudes, comenzando por lo bueno y lo malo, lo vimos, procede del deseo consciente de los afectos de Alegría y Tristeza. **Apetecemos lo que juzgamos bueno por la razón inversa de que dichos juicios provienen de nuestros apetitos.** (25

En cuanto a la virtud, el fundamento es similar: tanto más dotado de virtud está quien tiene el poder de buscar lo que le es útil y puede conservar su ser, y menos virtuoso será quien descuida su propia conservación y tiende a la impotencia; pero esta no es una tendencia constitutiva del hombre. (26)

Es imposible, afirma, que el "hombre se esfuerce en no existir o de

cambiar de forma", si no es por causas ajenas y externas al propio ser. Es imposible, por ejemplo, la existencia de una causa intrínseca para el acto de suicidio.

La causalidad exterior, abierta u ocul-ta, pero siempre inadecuada, induce a Spinoza hacia una concepción mas bien psicosocial de las formas de tristeza: "Nadie, a menos de ser vencido por causas exteriores y extrañas a su naturaleza, descuida desear lo que le es útil, o sea a conservar su ser". (27)

El valor del bien y la virtud se reúnen (en verdad, son la misma cosa), desde el momento en que para desear vivir bien y obrar bien es menester desear vivir y obrar en consecuencia, o sea, existir en acto. (28)

El valor de la felicidad o la bienaventuranza no puede deducirse de virtudes que, supuestamente, son anteriores a las del conatus.

La inmanencia es radical y absoluta: "...el esfuerzo por conservarse es el **primero y único fundamento de la virtud.** Pues no puede concebirse ningún otro principio **anterior** a este, y sin él ninguna virtud puede ser concebida". (29)

Pongamos , por caso, el ejemplo de la **humildad.** Es conocido el valor que muchas teologías y filosofías le asignan o atribuyen. No obstante, ya expusimos la sorprendente dimensión de tristeza, de

mala pasión, de afecto inadecuado a la conservación del ser, que Spinoza le inscribe.

La humildad no puede ser una virtud primaria ni alcanzar el estatuto de valor (moral) porque es, precisamente, un afecto que se **opone a la satisfaccion interior** (acquiescentia in se ipso).

Es un afecto que produce la **desconsideración** de nuestra potencia de obrar ante la **consideración** de las fuerzas exteriores que nos limitan o, incluso, impiden existir.

La humildad nace de la consideración triste que hacemos de nuestras impotencias, debilidades, errores, fracasos....puestos en desmedro de la virtud primordial (conatus).

¿Qué podrían haber pensado, en su tiempo, las sectas cristianas de esta deducción que se encarniza contra el afecto más fuerte que disponen estas y otras religiones para 'apropiarse del alma' del "vulgo" (como llama a los sectores sociales bajos); sectores temibles por sus 'bajas' pasiones?

Lo que vale para la humildad vale, también, para otras pasiones, incluso alegres, como son la esperanza, la piedad, etc.

Pero, no es cosa fácil, **es raro** que el hombre obre y entienda sólo por designio de su virtud fundamental. Antes que obrar padecemos, y padecer es estar sometidos a las pasiones cuyas causas son inadecuadas

para nosotros, ajenas, exteriores y hasta contrarias a nuestra naturaleza perseverante.

5. Las composiciones humanas y sus rarezas

"Nadie se esfuerza en conservar su ser a causa de otra cosa". (30)
Es indispensable el propio esfuerzo, pues aqui no caben delegaciones, destinos providenciales, modelos, finalidades, etc.
No hay "otra cosa" que valga, aun si esa "otra cosa" fuera fabulada ilusoriamente con forma o figura trascendental.
No es una pura casualidad u ocurrencia que sea en este punto donde Spinoza re-coloque la idea de Dios, pero su Dios: **Deus sive Natura.**
Si, conforme a la razón spinoziana, nos esforzamos por comprender, entonces el magno bien del alma no es otra cosa que el conocimiento de Dios, el ente absolutamente infinito y eterno; no antropomorfizado y sin representantes en la Tierra, porque **El es la Tierra.**
No obstante, el entendimiento infinito de Dios es un horizonte; es en el "más aca" del mismo donde se debaten las viscisitudes y entendimientos de los humanos.
Pero no es un simple horizonte indiferente y estático, porque tiene la capacidad de inducir las concordancias virtuales entre los hombres.

En efecto, si los hombres están **necesariamente** sometidos a las pasiones, su concordia o concordancia no puede ser un producto directo de las mismas, en tanto inadecuadas y porque están signadas por lo que los humanos **no** tienen, es decir, por su **negación.**
Sin embargo, los hombres concuerdan por su potencia y naturaleza y no por aquello que carecen y que son causa inadecuada; asi, sus acuerdos son **positividades**, productos de su potencia y, por más limitados o modestos que estos fueran, gozan de las cualidades de la virtud, incluso de cierta especie de eternidad.
Y, lo que vale para los hombres entre si es co-extensivo de lo que vale para un sólo individuo, y para los humanos en relación con otros cuerpos de la naturaleza.
El territorio de los acuerdos y desacuerdos, encuentros y composiciones es la manifestación misma del **orden expresivo de las intensidades afectivas.**
Pasión-afecto-encuentro-intensidad: se trata de aquello que, con Gilles Deleuze, podemos definir como el **terreno etológico de los 'encuentros' spinozianos.**
Alimento o veneno, unión amorosa o cruel separación, la consigna ¿no invita antes a privilegiar los movimientos y calidades de las relaciones, que a privilegiar los entes en torno de valores pre-

determinados y trascendentes?

"La Etica de Spinoza no tiene nada que ver con una moral, el la concibe como una etología...(o sea) el estudio de las relaciones de velocidad y lentitud, de poderes de afectar y ser afectados que caracterizan a cada cosa". (31)

Para el mundo spinoziano de la física de los encuentros y sus intensidades no hay interior ni exterior, sino **un exterior 'seleccionado' como interior, y un interior 'proyectado' como exterior.** Se trata de saber si las relaciones pueden componerse de modo tal que los encuentros constituyan una 'potencia más intensa'.

"Si somos spinozistas, no definimos ninguna cosa ni por su forma ni por sus órganos ni sus funciones, ni como sustancia ni como sujeto". (32)

Entonces, a la **'pregunta por la cosa spinoziana'** la respuesta es más física que metafísica: las cosas son sus movimientos y reposos, son sus estados intensivos de fuerza anónima, fuerza no adjetivada como natural o artificial, buena o mala, sino a partir de un plan inmanente de encuentros y desencuentros.

Por ejemplo: ¿que es un padre? Dados los encuentros biológicos (movimientos y reposos materiales), aquello que hace que un padre pueda serlo es un juego expresivo y determinado de intensidades "de a dos" y trinitario, relaciones no prescriptas por condición de posi-

bilidad alguna. Ser padre es encontrarse, aun cuando ese encuentro no sea necesariamente bueno.

"Cada ser, apto a entrar en composicíon con otro para formar un nuevo Individuo, establece por lo tanto la primer cadena de una solidaridad que no cesa de extenderse; cada ser recibe asi un eco lejano o próximo, débil o intenso, de lo que afecta a otros cuerpos a los cuales está ligado. De cierto modo, él es expresivo de lo que le acontece. Tal es el sentido del alma del padre de lo que proviene de su hijo, a saber, lo que pueda afectarlo. Pero esta participación es otra cosa que la idea, en el espíritu del padre, de la esencia ideal del hijo". (33)

El encuentro padre-hijo (que, por otra parte, es un magnífico testimonio de la distancia que media entre las filosofías de Spinoza y Hegel), nos sirve de documento elocuente de su concepción **afirmativa** de los encuentros psicosociales:

"..las cosas que concuerdan en la sola negación, o sea, en aquello que ellas no tienen, en realidad no concuerdan en nada". (34)

¿Cómo no va alevantarse, Spinoza, contra los hombres cuya prédica se basa en la unión de los hombres por sus miserias e impotencias, en este 'valle de lágrimas'? La unión negativa es el elogio de la impotencia y el odio a las concordancias y encuentros positivos.

¿Cómo no va a ser un implacable crítico de quienes formulan la unión por la desgracia común y buscan apropiarse del imaginario social bajo el régimen consolador de un reino inalcanzable de bienaventuranza política o religiosa?

Y, ¿cómo no va a ser, pues, el más injuriado y blasfemado de los filósofos?

Los seres y las cosas que en nada concuerdan con nosotros son **indiferentes** a nuestros encuentros vitales, son de 'otros mundos', coexistentes,etológica y ontológicamente irrelevantes.

Sin embargo, es necesario no olvidarlo, los encuentros y composiciones no deben ser idealizados ni alojados en un discurso romántico. En tanto sometidos a las pasiones, los encuentros y composiciones **son raros**, porque son susceptibles de grandes desplazamientos, condensaciones, contrariedades y variaciones intensivas.

"...ninguna (cosa, GK) puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza; pero en cuanto es mala para nosotros, nos es contraria". (35)

Son contrarios 'para' nosotros los malos encuentros, los venenos, los odios, las envidias y todo lo que es causa de tristezas; pero, "en cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena". (36)

Es que la concordancia resulta de la composición de una **nueva** naturaleza: un buen encuentro furtivo, la configuración de un Individuo Superior (Padre-Hijo, Profesor-Alumno, Amante-Amante, Artista-Público, etc.)

Todo ello es, para Spinoza, la deseable perseverancia, es decir, esencial y prescripto por las reglas de la razón; pero **es raro.**

Un sólo y mismo hombre puede padecer, simultáneamente, buenos y malos encuentros. De las especies de afectos se pueden dar afecciones tan variadas que sus solas intensidades pueden generar efectos contrarios. (37)

Los hombres somos "volubles e inconstantes". Un sólo objeto, por acaso: una mujer, puede afectar de tan variados modos a un hombre, modos imprescriptibles, que puede suscitar en el la oscilación o ambivalencia que más tarde, como dijimos, será central en la teoría freudiana de los afectos.

El hombre que 'vacila' o 'flota' en un mar de inconstancias afectivas, puede verse arrojado a ser contrario de otro hombre con el que **concuerda** en naturaleza pero del que **difiere** en la composición de sus encuentros.

Si dos hombres aman a la misma mujer, en ello concuerdan, pero de aquí no puede proseguir felicidad alguna para el que no la 'posee',

porque ella...ama al otro. Concuerdan, es verdad, pero difieren en su capacidad presente de afectar y ser afectados.

La concordia en naturaleza no es garantía para obliterar la discordia pasional.

Amor para uno, celos y envidia para otro; como en la física de la vida alimenticia: comida sabrosa para algunos es indigesta para otros.

La analítica spinoziana de las pasiones no presribe, pues, desde la Etica, 'via regia' alguna que no sea la derivada de las reglas inmanentes de los deseos. Esto no quiere decir que el autor se instale en la apología de las anarquías afectivas. Existe todo un tránsito, un margen, un trayecto de encuetros y composiciones porque, "..en la medida en que los hombres viven bajo la conducta de la Razón, ellos concuerdan siempre necesariamente en naturaleza". (38)

De modo que, aquello que es necesariamente bueno para la naturaleza humana en general, es inductivo de esfuerzos perseverantes y de acciones concordantes de los hombres entre si.

Ante la idea de la discordia generalizada y la propensión humana al odio y la envidia, "..no se da en el orden natural de las cosas nada singular que sea más útil al hombre **que el hombre que vive según la guía de la Razón**". (39)

La propedéutica configuradora del estado social o civil es inequívoca: cuando vive según la guía de la razón, esto es, según la virtud efectiva de la potencia de obrar que favorece la perseverancia en el ser, el hombre busca "su utilidad", que no es puro provecho egoísta sino el esfuerzo mismo de composición no sólo de encuentros buenos y felices sino, y esto es decisivo, sino del Individuo Superior: el estado civil y de derecho, la socialidad.
"...los hombres son más útiles los unos a los otros, cuando cada uno busca ante todo lo que es útil para si". (40)
Ninguna licuación de la individualidad en aras de lo social.
Pero, lo útil para si no pueden ser afectos tales como la 'humildad', pasión a la que se ha sabido disfrazar como una forma de búsqueda de lo útil o su servicio, hacia los demás, relegando lo útil para si. Spinoza subraya que esta es una típica impostura de pasión triste, desde el momento que se presume con prescindir de las prescripciones racionales que pueden hacer de cada quien un ser virtuoso. Entonces, si estas pasiones tristes, y otros alegres dudosas, pueden ser elevadas a una categoría alienada de valor o volición, es explicable que los buenos encuentros sean cosa infrecuente; vemos lo mejor, lo aprobamos pero hacemos lo peor.
"..en boca de todo el mundo se dice que el hombre es un Dios para

el hombre. No obstante, sucede raramente que los hombres vivan bajo la conducta de la Razón; pues asi es que la mayoría son envidiosos e insoportables los unos a los otros". (41)

Parece, pues, que si las filosofías se obstinan en plantear una eterna disputa entre **pasión y razón**, siempre será la primera la que obtendrá las ventajas.

Spinoza quiere una "otra" inducción racional de los afectos; por otras vías y designios exhorta la 'infiltración' de las pasiones por medio de aquello que propusimos denominar una "política".

No solamente una política de las pasiones consigo mismas, sino la política que debe llevar a cabo la Razón con respecto a lo que es su cuerpo y del que es negligente; el cuerpo objeto de las ideas que constituyen lo racional.

Spinoza enfatiza que, **la única política racional para lo pasional es una composición de lo social. A pesar de las muchas desventajas y peligros ulteriores, el Individuo Superior expresa un posible orden racional de encuentros.**

Somos envidiosos y somos insoportables los unos a los otros, este es el problema de la Etica cuya respuesta o solución confluye en la necesidad misma de formular lo que será su Tratado Político.

Envidiosos e insoportables, los hombres "..no obstante no pueden

sobrellevar una vida solitaria, de suerte que la mayoría se complace con la definición de que el hombre es un animal social; y, de hecho, las cosas son de modo tal que, en la sociedad común de los hombres, se pueden obtener muchas más ventajas que inconvenientes ....pero de esto trataremos en otro lugar". (42)

Este 'otro' lugar será sólo limitadamente en la Etica, la cual deberá sentar, antes, los fundamentos de una **antropología política de las fuerzas imaginarias-pasionales**; discurso que se desplegará hacia una órbita diferenciada pero no discontínua de lo humano: el orden civil, las leyes y el derecho, las soberanías y demás comportamientos colectivos.

No obstante, esta 'otra escena' no es, para Spinoza, un reino para obtener meras "ventajas" sino, más bien, un dominio para mitigar los efectos de los múltiples desconocimientos que los hombres mantienen entre si: el orden natural y lo inadecuado.

El mundo social no es, por cierto, el pleno ámbito de lo adecuado, claro y distinto, frente al incognoscible mundo de las afecciones del cuerpo y las imaginaciones del alma. **Nada más alejado a Spinoza que el establecimiento del dualismo naturaleza/sociedad, y el enfrentamiento de órdenes precisamente cuando se ha encargado de montar una precisa relojería monista e inmanente de la Naturaleza y de**

'de-construir' los obstáculos epistemológicos de la física y metafísica cartesianas.

De los poderes mismos de la Razón, no puede deducirse la necesidad de hacer del entendimiento una 'aduana' de los sentimientos; la guía de la Razón es la virtud y de ella sólo pueden ser deducidos bienes que son compartibles y disfrutables por todos. (43)

Acontece que, si somos envidiosos e insoportables unos con otros, ello es, dice el autor, por accidente y no por la naturaleza de las cosas. Es accidental y no una necesidad determinada que el amante encuentre la indiferencia en la relación amorosa, debida a la presencia de otro o nuevo amante.

No está prescripto por ninguna modalidad afectiva sino por la aleatoriedad accidental que una relación "de a dos" se desplace a una triangularidad. Son cosas que pasan...en los azares accidentales de las afecciones humanas.

Después de todo, y aunque ello escandalize, como en verdad ocurre, no es la naturaleza sino una cultura localizada en tiempos y espacios determinados, la que impide gozar de un bien (¿un cuerpo?) de modo 'compartido' y 'común a todos'. Es a nuestra conciencia moral a quien repugna el amor de "a más de a dos". Admitamos, al menos, que ello es una convención que no procede de la esencia de los hombres.

De la esencia humana procede el deseo pero no las formas culturales de satisfacción.

6. La Razón o los deseos amplificados

Lo que se propone Spinoza no consiste en mostrar cual puede ser el régimen político-social más conveniente o algún sistema ideal, sino cómo transitar por ese filo de la navaja que consiste en pasar de las afecciones circunscriptas dentro de la órbita más próxima y elemental de los hombres, al ámbito público y ampliado de las contingencias ventajosas de la ciudad (estado de sociedad).
Dicho de otro modo: su designio es mostrar cómo la antinomia **individuo/ sociedad** es otra escisión más del mundo fracturado y polarizado de un Yo que cree saber quien es y de un Estado que se siente omnipotente.
El objetivo no se reduce ni está conducido a transportar las viscisitudes de lo 'micro' a lo 'macro', aun cuando señala que la ciudad es un Individuo cuyo cuerpo complejo está compuesto de "muchísimos cuerpos individuales". El objetivo está puesto en hacer un **territorio de tolerancia**, que haga **"soportable"** la vida entre los hombres. Para ello propone dos caminos: **1.- el pasional-imaginario y 2.- el racional-virtuoso.**

La propuesta y sus formas de verificación están planteadas en la siguiente proposición (E, IV, 37):

"El bien que quienquiera que practique la virtud desea para si mismo, lo deseará también para los otros hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tengan de Dios". (44)

La importancia de esta proposición es múltiple y se constata en el sendero bifurcado de sus dos demostraciones y sus dos escolios.

Desde el enunciado mismo, Spinoza enhebra , conjuga y articula la virtud, el conocimiento con la inmanencia de los propios deseos.

El bien que se desea para si, si se es virtuoso, es también un bien co-extensivo a los demás.

Las dos demostraciones verifican el doble camino posible propuesto: la vía de la Razón y la vía de la imaginación:

"..bajo la conducta de la Razón nos esforzaremos necesariamente en hacer que los hombres vivan bajo la conducta de la Razón". (45)

Es regla racional spinoziana que el hombre persevere en la búsqueda de lo que le es útil y, además, este esfuerzo racional prescribe que hace a su propia utilidad que los demás hombres transiten por esta vía. No obstante, el autor es casi obsesivo en esto, ello puede ser fácil de entender y hasta plausible pero, "como todo lo excelso, es **raro** que ocurra". Por, para y a causa de ello: la segunda vía imagi-

naria.

Spinoza deduce de las fuentes mismas de la imaginación, al fin de cuentas el instrumento cotidiano de todos los hombres, la vía del deseo que se refuerza en los otros hombres.

"El bien que el hombre desea para si mismo y que el ama, lo amará con más constancia si ve que otros lo aman y, en consecuencia se esforzará en hacer que los otros lo amen; y como este bien es común a todos y todos pueden gozar de el, se esforzará por lo tanto (por la misma razón) en hacer que todos gocen de él y tanto más cuanto más disfrute de el". (46)

De lo que se trata, creemos haberlo demostrado antes, es que el hombre no tenga echada su suerte en las formas aleatorias de la inconstancia. La vacilación de los afectos y las oscilaciones del alma ponen al hombre en una deriva impredecible en cuanto al goce y disfrute de las pasiones.

Si la constancia afectiva puede arribar por la vía imaginativa de la imitación (imitar los esfuerzos ajenos y hacer que los ajenos imiten los nuestros), ella puede ser tan deseable como las mismas prescripciones racionales.

La imaginación opera asi como un circuito de permanente realimentación del deseo, circuito indispensable, por ejemplo para el campo

del arte. En la dimensión artística, las inspiraciones estéticas están objetivadas en obras que operan como 'medium' de empatías y simpatías afectantes, dentro de un peculiar proceso de circulación de los afectos entre el autor (afectante), la obra (medium) y el público (afectado, pero que, a la vez re-envía los estímulos recibidos por diversos modos).

La pulsión imitativa de los esfuerzos transita la vía del conatus y potencia del deseo que es, nos gusta subrayarlo, la dimensión esencial humana, para Spinoza.

Es bueno para **mi** que los **otros** hombres experimenten sentimientos tales que aumenten su potencia de obrar. Pero, es **"raro"** que lo admita. Aun cuando lo sabemos y lo entendemos no actuamos de acuerdo a ello.

Las tendencias centrípetas de los encuentros y composiciones tienen, siempre, su contra-cara, la de las leyes centrífugas de la disociación, el maniqueísmo y todas las formas secularizadas del odio.

"Aquel que, por su sólo afecto se esfuerza en hacer que los otros amen lo que el ama, y vivan según su propia índole, actúa por el sólo impulso, y por consiguiente se vuelve odioso, sobretodo a aquellos que tienen otros gustos, y que, por esta razón, también se empeñan, por el mismo impulso, en que los demás vivan, contrariamente

según su propia índole". (47)

No se trata de sofocar, y menos reprimir, los impulsos, mientras estos no se conviertan en una regla de **imposición de conductas a los demás**, la propia índole desplazada . Este mundo no es sino el del egoísmo y la intolerancia, extraño a la Razón; ninguna utilidad puede obtenerse a través de la imposición de la 'propia índole' sobre los demás. Insoportables....

La Razón, convertida en deseo que procura bienes compartibles y gozables por todos, es la forma spinoziana de acceder a la modalidad del hombre virtuoso.

Cuando "...el soberano bien que los hombres desean es, a menudo tal, que sólo uno pueda poseerlo..", entonces, distintas formas de pasiones tristes se desatarán y 'contaminarán' el goce de los productos de ese bien. En efecto, aquellos que se declaran o aspiran a la posesión privativa y excluyente del objeto o bien, desencadenarán las envidias ajenas sino la amenaza de no ser creído, "...por el placer de cantar loas de las cosas que ellos aman", pero que los demás no pueden poseer. (47)

Reencauzar las pulsiones egoístas es, para Spinoza, actuar o, al menos esforzarse, con **benignidad y humanidad**. La humanidad es, recordémoslo un deseo (no un afecto) de hacer lo que place o complace

a los hombres pero, también, de renunciar a lo que les displace. La benignidad es,a su vez, un deseo nacido de la piedad. (48) Estos deseos nada tienen que ver con la resignación y la mortificación del alma; se trata del recurso sicosocial, de alcanzar modos cada vez más aptos y capaces de satisfacción compartida. No es la socialidad'ideal' pero si la formación política adecuada.

Entre la monarquía, la aristocracia y la democracia ya, desde la propia Etica, vemos no cual es la mejor forma pero si la más deseable, a partir del indispensable análisis de las pasiones.

Por el contrario, la impotencia es la incapacidad de hacer de la Razón la matriz de prescripciones de los deseos, "dejarse conducir por las cosas exteriores a el, y estar determinado por ellas a hacer lo que demanda la constitución común de las cosas externas y no lo que demanda su propia naturaleza, considerada en si". (49)

La "communis constitutio" es el resultado de la coexistencia del hombre con las otras cosas no humanas, que tiene su propia composición y que es menester conjugar con la naturaleza de los hombres: alimentos, abrigo, etc; pero, otras, incluso, son contrarias a ella: venenos, etc. Esta es su visión etológica.

El orden común no es el orden humano, sin embargo, la vía adecuada de éste orden, la Razón, puede preservarnos de todo lo que no produ-

ce buenos encuentros y, simultáneamente, pertrechar los esfuerzos con lo indispensable y 'agradable' del orden común de la naturaleza. Aparece aqui, de un modo un tanto lateral, una despiadada crítica spinoziana hacia la institución que lo separó de si, lo excomulgó. Spinoza achaca a la comunidad judía (indirectamente) el delirio imaginario comprendido en la prohibición de sacrificar ciertos animales. Los judíos practicantes instalan una interdicción justo alli donde una feliz composición con el orden común natural puede tener lugar.

"...como el derecho de cada cual está definido por la virtud o potencia, los hombres tienen sobre las bestias un derecho mucho más grande que éstas sobre los hombres. Además yo no niego que las bestias sientan; pero niego que por eso esté prohibido pensar según nuestra propia utilidad, y de servirnos de las bestias como nos plazca y tratarlas según mejor nos convenga, porque ellas no concuerdan en naturaleza con nosotros y sus sentimientos son, por naturaleza, diferentes de los sentimientos humanos".

Hemos transcripto todo el final del escolio 1 (E, IV, 37) no sólo con el fin de mostrar el pensamiento del autor con respecto a las relaciones de los hombres con los animales, ni con el objetivo de mostrar la crítica spinoziana a ciertas leyes mosaicas (que no se di-

rigen tanto a las cualidades de su Dios o a la hermenéutica de sus reglas morales) sino, especialmente, para subrayar el **orden ilusorio** a partir del cual, las re-ligiones, y otras producciones culturales de la misma especie, componen las relaciones del hombre con la naturaleza.

La trascedencia de su Dios, esa imaginación, aportó no pocos beneficios en la cons trucción de su dogmática, pero ello no la(s) hace más racional(es) que las restantes.

La "communis constitutio" tiene espacios de autonomía y heteronomía con respecto al hombre, pero no es desde su perspectiva que pueden regularse todas sus relaciones, porque nuestras fuerzas son limitadas y nuestro conocimiento, básicamente inadecuado.

Entonces, alli donde es posible operar "según mejor nos convenga", es decir según nuestras propias fuerzas, allí **deliramos una interdicción** que, con la marca de la **impotencia**, exacerbamos la potencia divina.

Pero, como señala el propio autor: **"de esto basta"**.

Es el escolio 2 (E, IV, 37), decisivo para el pasaje de la órbita estrictamente natural (ontológica, psicológica) de las pasiones, a la dimensión política y social de las mismas. Hay un aspecto, casi axiomático: **el estado de sociedad es una necesidad y una determina-**

ción porque en el estado de naturaleza la vida humana es imposible. Desde cierto punto de vista, todo el Libro III y IV de la Etica no es sino una fundamentación de esta idea, pero, a la vez, es la explicación monista de la sustancia única de lo natural/social.

7. Para una economía política de las pasiones intensas

¿En que consiste la imposibilidad de la vida humana natural?
En que el "soberano derecho de naturaleza" no prescribe desobediencias, ni méritos ni delitos.
Cada cual juzga lo que es útil y, ante ello, la virtud o potencia de la Razón es inerme ante hombres que están "tironeados en todos los sentidos y se oponen los unos a los otros". (50)
Asi pues, **no es una política de la Razón sino una 'economía política de las pasiones intensas', la que puede abrir un cauce de posibilidad de vida humana con "ayuda mutua": la sociedad.**
La sociedad no es sino el resultado y el producto de una inversión individual y un interés colectivo. "...para que los hombres puedan vivir en concordia y ayudarse, es necesario que **renuncien** a su derecho de naturaleza y se aseguren recíprocamente que no harán nada que pueda hacer mal a otro". (51)
El estado de seguridad y la imitación pueden coadyuvar a que un hombre

renuncie a lo propio de si, pero esto **no** es suficiente.

La reciprocidad puede ser una invocación a un interés colectivo pero carece de la fuerza necesaria para llevar a cabo la renuncia del propio derecho.

Entonces, ¿qué es lo que garantiza el posible tránsito a un estado convivencial?

Sólo de la misma fuente de la economía de las pasiones puede derivar una solución, producto de una fuerza pasional más intensa y, por lo tanto, eficaz. La argamasa de lo social deriva de las pasiones mismas.

Un sentimiento "más fuerte y opuesto" (más intenso) puede sofocar aquello para lo cual la Razón parece ser impotente, aunque adecuada.

Para abstenerme de hacer un mal (aunque sea un bien para mi), debo **temer la reciprocidad de otro mal,** virtualmente mayor. La abstención y el sentimiento de temor **no** se pueden formular, dice Spinoza, como un dictado moral, sino como una **amenaza.**

El autor no propone, aqui, siquiera metaforizar su propuesta social: el Estado sólo puede construírse si **tiene el poder para conservarse por medio de amenazas.** Si ello es posible, entonces, se puede pensar en la formulación de "reglas de vida común y hacer leyes" que puedan prescribir, "por consentimiento común" la falta o la desobediencia, el mérito, incluso lo que está bien y lo que está mal.

En el estado de naturaleza se carece de recursos para establecer criterios de propiedad, **"porque todo es de todos"**. Sin embargo, el estado social puede concebir un sistema de atribuir **"a cada uno lo suyo"**, y un régimen de obediencia a las autoridades, de propiedad y otros tipos de pactos.

Ahora bien, Spinoza no desea abrir con la figura del estado civil falsas expectativas; después de todo se trata de pasiones y su material es de carácter imaginario y su lógica, lo vimos, es impredecible. Señala, con respecto a los afectos convertidos en valores sociales, que "son nociones extrínsecas, mas no atributos que expliquen la naturaleza del alma". (52)

Pues entonces, ¿cómo pueden ser reguladas las pasiones? ; ¿cual puede ser la psicología política spinoziana?

El hilo deductivo de este **'pasionalista absoluto'** se retoma, nuevamente, en la dimensión del **deseo** y lo **útil: no es prescripción de razón pura sino de exceso de pasión intensa.**

"Lo que conduce a la sociedad común de los hombres, dicho de otro modo, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil...". (53)

El amor, el placer, el deseo y todo el género de alegrías, nunca pueden ser nocivos en el Estado, salvo que estos sean **excesivos**. La intensidad de las pasiones alegres puede llevar a que, en sociedad,

se conviertan en todo lo contrario. Y, lo contrario de la alegría, lo sabemos, son las pasiones tristes que "siempre son malas". (54) Mientras que las pasiones placenteras y útiles no sean excesivas y no se desnatural·icen, la sociedad no sólo debe aprobarlas o consentirlas sino prohijarlas.

El Estado debe guardar y reservar la fuerza de pasiones más fuertes y opuestas al servicio de 'amenazar' a quienes atenten contra el común consentimiento.

"No es más que una salvaje y triste superstición la que prohíbe deleitarse. Porque ¿en qué conviene más saciar el hambre y la sed que desechar la melancolía? Tal es mi norma y mi convicción". (55)

'Tal es mi norma y mi convicción', esta forma infrecuente y subjetivada de su escritura es contundente y poco geométrica. Spinoza arremete aqui contra las formas monacales y ascéticas de vida; aquellas que exaltan la privación como un bien y condenan a las pasiones alegres como vicio, pecado o descuido de Dios.

"Ninguna divinidad, ni nadie sino el envidioso puede complacerse de mi impotencia y mi desgracia; y no sostendremos como virtud las lágrimas, los sollozos y el temor, etc. que son signos de un alma impotente". (56)

Ninguna teología trascendente que induce al regodeo de nuestras des-

gracias o el temor culposo de nuestras acciones puede alcanzar la altura del principio spinoziano: sólo la alegría nos puede hacer más perfectos y la perfección misma no es otra cosa que la realidad; nuestra participación de la naturaleza inmanente y sustancial de la divinidad.

Luego, y a modo, tal vez, de suavizar vehemencias e iracundias, Spinoza ofrece una lista de recomendaciones placenteras:

"ES de hombre sabio reconfortarse y reparar fuerzas gracias a la alimentación y bebidas agradables tomadas con moderación, como asimismo con perfumes, con el encanto de plantas florecientes, con el ornato, con la música, juegos gimnásticos, espectáculos, etc. de los cuales cada uno puede hacer uso sin perjudicar al otro"..."Esta norma de vida está perfectamente de acuerdo con nuestros principios y con la praxis común; aun si existen otras maneras de vivir, esta es de todas formas la mejor y la más recomendable; y no es necesario tratar este tema más claramente ni más ampliamente". (57)

El entendimiento, cuya utilidad está fuera de discusión, tiene, otra vez,sus límites marcados. Es el conatus y la 'praxis común' los que establecen las recomendaciones para una **política de las pasiones y los deseos.**

Alimentos, bebidas, pefumes, plantas, música, gimnasia...., si se

quiere vivir en sociedad se debe atender a no pasar a la inmoderación y a los excesos. ¿Cual sería la enumeración, actualizada a nuestros días, de estos placeres?

No cabe duda que los tiempos cambiaron por los caminos del exceso, pero no olvidemos la senda sofocante de la racionalidad cartesiana, constituída hasta en la forma de Logos totalitario.

Poco esperanzado y mas bien escéptico, aun en su propio tiempo de luces galileanas, Spinoza no resta espacio para una política de la Razón con respecto de las pasiones. Inútil si no se convierte a si misma en deseo, en condición de posibilidad de pasiones intensas y más fuertes, la Razón es especialmente ineficaz si de ella esperamos contener las pulsiones de la masa o la multitud. Pero, de quien es guiado por pasiones "racionales", todo lo mejor para si mismo y sus semejantes es esperable.

"Todas las acciones a las cuales estamos determinados por un sentimiento que es una pasión, podemos estar determinados a hacerlas sin el, por la Razón". (58)

Si la relatividad gobierna la valoración de las pasiones, desde el ángulo de la Razón, todas las acciones que derivan de sus reglas son buenas, pues, de sus preceptos se tiende sólo a la conservación y al acrecentamiento de la potencia de obrar del ser, (59)

No obstante, este estado ideal-racional del ser, no es más que eso: una idealidad, que poco se aproxima a la efectiva realidad humana, a la naturaleza corporal, al mundo de las afecciones, a los registros imaginarios y a todo ese vasto contexto de la singularidad, limitada e inadecuada, existente en acto.

Spinoza marca aqui una verdad casi apodíctica: "...el deseo que nace de un sentimiento que es una pasión no tendría ningún uso si los hombres pudieran estar conducidos por la Razón". (60)

Esto es, si la Razón nos dirigiera, no habría siquiera que hablar de las afecciones humanas; no habría imaginación sino puro entendimiento e incluso la filosofía sería superflua.

Si los hombres pudieran.....; pero la suprema conducción de la Razón no está en su poder; su poder reside en lo imaginario y alli si los deseos que son pasiones tienen "uso", casi desmesurado, diríamos.

Si bien es cierto que las 'demostraciones son los ojos del alma', parece que esto que somos, humanos, no alcanza esas alturas racionales. Nos gobernamos por medio de un 'rey ciego': el **deseo**.

Frecuentemente, se trata de deseos que "no conciernen a la utilidad de todo el hombre". (61)

La alternativa spinoziana es que la razón **'cale hondo'...;** sólo si la razón se hace esencia, sólo si se convierte en potencia actuante

del cuerpo o, lo que es lo mismo, sólo si la razón misma adquiere la potencia y la forma del deseo puede ocupar un lugar de fuerza inmanente, es decir, eficaz-eficiente.

De un deseo que procede de la Razón "no puede haber exceso". (62) Perseguiremos **directamente** el bien; sólo **indirectamente** huiremos del mal, (63) y tenderemos al conocimiento adecuado de las cosas.(64) Estas, y otras consideraciones que abundan para la distinción de procedencias entre el **deseo racional y el deseo pasional**, configuran una proto-tipología humana, spinoziana, de alcance esencial. Si el deseo es la esencia misma del hombre y si todo sentimiento de un individuo **difiere** del sentimiento de otro, tanto como **desacuerdan** en esencia, (65) entonces la diferencia entre los hombres no se instala en las manifestaciones de sus conductas sino desde las esencias mismas.

Nominalismo radical; ello nos conduce a profundizar aun más la distinción: **la esencia del hombre cuyos sentimientos están guiados por la Razón no es opuesta en los actos, aunque si en su génesis, de la esencia del hombre cuyos sentimientos proceden por afecciones suscitadas por la resonancia (inadecuada) que su cuerpo recibe en la comunicación (encuentros/desencuentros) con los cuerpos exteriores.**

"...vemos fácilmente que un hombre que es conducido por el sólo sen-

timiento o por la opinión, **difiere** de un hombre que es conducido por la Razón. El primero, en efecto, quiéralo o no, hace cosas que el mayormente ignora; mientras que el segundo no obedece a nadie sino a si mismo, y sólo hace lo que sabe que es primordial en la vida y que, por esta razón, el **desea** al máximo. Por eso, al primero yo lo llamo **esclavo**, y al segundo **libre**...". (66)

El **esclavo o siervo de sus pasiones** es el sujeto inconstante, tironeado hacia mútiles sentidos, guiado por temores y esperanzas, voluble y oscilante en sus sentimientos de amor y odio, y quien puede y hasta desea ser gobernado por tiranos y sacerdotes que saben movilizar para sus propios fines, sus malas o bajas pasiones.

Por el contrario, el **hombre libre, que no es necesariamente el filósofo ni los hombres 'socialmente' libres, es el sabio.**

Hombre o mujer, cuya sabiduría lo conduce hacia una satisfacción interior (acquiescentia in se ipso).

El hombre libre no carece de deseos, sino que los suyos tienen como guía la **virtud** que procede, siempre, de la utilidad de hacer(se) el bien, procurando la satisfacción compartida del deseo en los semejantes. Nunca obra de mala fe y su gratitud no es 'negocio o soborno', como lo es, frecuentemente, en quienes su deseo es excesivo y "ciego".

Sin embargo, **el hombre libre no vive en la parusía de los hombres libres.** Su terreno, su ciudad, es la misma que la de los ignorantes de si, y su actitud no tiende a ser despreciativa hacia ellos ni siquiera elitista sino que, induce a una cultura prudente y 'rectificadora' aunque, siempre **cauta.** (67)

"Cauto", recordemos, este es el término que Spinoza acuñaba, en sus cartas, junto a su firma.

El hombre libre es cauto, prudente; a él no es necesario aplicar amenazas para que, en la polis, se conduzca rectamente.

Es ocioso pensar que los hombres libres carecen de placeres, deseos y pasiones, pero no tienen que forjar para si modelo o idealidad alguna de bien o de mal, de destino, providencia o verdad, para perseverar en su libertad. (68)

El pensamiento del hombre libre es el pensamiento de la vida y por la vida.

Sólo en el ánimo de los impotentes, envidiosos e insoportables de si, puede anidarse la idea y el temor a la muerte. (69)

El hombre libre **desea obrar, vivir y conservar el ser** según el principio según el cual es necesario buscar el bien que nos es útil y, en la medida de lo posible, compartirlo.

Su sabiduría, que es una **meditación de la vida** y un esfuerzo por ella, no se engaña.

Reconoce sus límites y el de los demás. Como todo ser humano, está sometido necesariamente a las pasiones; obedece y se acomoda a la Naturaleza (70); este es su modo, humano-no trascendente, de obedecerse a si mismo y ello coincide con el esfuerzo de perseverar en el ser social, porque lo que desea para si lo desea para los demás. **La mejor política de las pasiones es, pues, la de la razón apasionada, que procura y tiende a la composicion de muchísimos individuos en un Individuo Superior, tan inmanente a la naturaleza del hombre como su propia razón.**

Obedecer el decreto común y consensual es la mejor fórmula para obedecerse a si mismo. No hay antagonismo, para Spinoza, entre libertad y obediencia, como tampoco lo hay entre libre arbitrio y sociedad.

La comunicación de los cuerpos entre si, de los cuerpos y las almas y las almas entre si, componen ese universo abierto y expandido que es el orden común de la Naturaleza la cual, considerada bajo una especie de eternidad, es el ser absolutamente infinito.

Siempre **entre** los hombres; nada más alejado a Spinoza que el individualismo solipsista :

"El hombre libre que es conducido por la Razón es más libre en el Estado donde vive según el decreto común, que en la soledad donde no obedece sino a si mismo". (71)

¿Anti-Descartes?, ¿Anti-Hobbes?; es la positividad afirmativa de su pensamiento el que evocamos, filosóficamente, en un mundo crispado de rivalidades y desencuentros, de sometimientos y elogios de las pasiones tristes.

1.- E, IV, Prefacio

2.- ibid

3.- ibid

4.- E, III, 9, esc. (s/n)

5.- E, IV, Prefacio

6.- E, IV, 1, dem.

7.- E, IV, 1, esc.

8.- E. II, 36

9.- E, IV, 3

10.- E, IV, 4, cor.

11.- E, IV, 6 (s/n)

12.- E, IV, 9, cor. (s/n)

13.- E, IV, 9 a 13

14.- E, IV, 15, dem.

15.- E. IV, 16

16.- E, IV, 17

17.- E, IV, 17, esc.

17 bis.- ibid

18.- ibid

19.- E, IV, 18, esc.

20.- E, II, Post.4

21.- E, IV, 18, esc.

22.- ibid (s/n)

23.- ibid

24.- Precisamente, por ello, la Etica no es una moral.

25.- E, IV, 19

26.- E, IV, 20

27.- E, IV, 20, esc.

28.- E, IV, 21

29.- E, IV, 29, cor. (s/n)

30.- E, IV, 25

31.- Gilles Deleuze, "Spinoza, philosophie pratique" Ed. de Minuit, Paris, 1981, pag.168

32.- op. cit., pag.171

33.- Michéle Bertrand, "Spinoza et l'imaginaire", P.U.F., Paris, 1983, pag. 23

34.- E, IV, 32, esc. (s/n)

35.- E, IV, 30

36.- E, IV, 31

37.- E, IV, 33

38.- E, IV, 35

39.- E, IV, 35, cor.1 (s/n)

40.- E, 35, cor.2 (s/n)

41.- E, IV, 35, esc.

42.- ibid

43.- E, IV, 36, esc.

44.- E, IV, 37

45.- E, IV, 37, dem.1

46.- E, IV, 37, dem.2 (s/n)

47.- E, IV, 37, esc.1

48.- E, III, Def. afectos 26 y E, II, 27, esc.2

49.- E. IV, 37, esc.1

50.- E. IV, 37, esc.2

51.- ibid

52.- ibid

53.- E, IV, 40

54.- E, IV, 41 a 44

55.- E, IV, 45, esc.

56.- ibid

57.- ibid

58.- E, IV, 59

59.- E, IV, 59, dem.2

60.- E, IV, 59, esc.

61.- E, IV, 60

62.- E, IV, 61

63.- E, IV, 63, cor.

64.- E, IV, 64, cor.

65.- E, III, 57

66.- E, IV, 66, esc. (s/n)

67.- E, IV, 69 a 72

68.- E, IV, 68

69.- E, IV, 67

70.- E, IV, 4, cor.

71.- E, IV, 73

d. La política de las pasiones extremas: nacimiento y muerte

Si la esencia del hombre es, siempre, esfuerzo por perseverar en el ser, la **muerte** parece no tener, en Spinoza, un registro esencial. De todos modos, las fuerzas naturales externas asi como las no naturales, son infinitamente más poderosas y superiores que el esfuerzo propio; de manera que, desde alli, la muerte persiste como amenaza bajo la forma de afección, o sea, como indicio afectivo en el cuerpo y de las ideas imaginarias del cuerpo, que 'envuelven' o involucran a esas fuerzas ajenas.

El marco expresivo de las afecciones restrictivas, entonces, no puede ser sino imaginario; **el hombre no piensa en sus limitaciones e impotencias sino a través de aquellas pasiones que disminuyen su potencia de obrar.** Estas pasiones son, precisamente, las que Spinoza denomina **pasiones tristes.**

Imperfección, finitud, restricción, muerte..., son algunas de las inscripciones intelectuales que asientan las huellas imaginarias de las pasiones tristes.

El deseo de mantenerse en la existencia guarda, en Spinoza, un dominio tan **esencial** que alli no pueden jugarse los conflictos o contradicciones extremas, entre la vida y la muerte. **Lo que alli hay es vida pura.**

Los avatares de los afectos se debaten en otro dominio; alli si, el amor (afecto de alegría) puede mudarse en odio (afecto de tristeza),

o, ambos afectos pueden co-existir de modo ambivalente sin que lógica alguna establezca una resolución a la contradicción o una salida al conflicto.

La lógica de las esencias no es binaria pero la lógica de los afectos es multitudinaria.

En el 'conatus' spinoziano no hay, asi, lugar para la muerte; aun más, ni siquiera el orden cognoscitivo, apunta el autor, alberga meditaciones sobre la negación de nuestra vida.

Entonces, ¿de donde vienen las ideas y fantasías que, al respecto, tenemos los hombres?

La procedencia pasional de la idea de muerte revela que sus discursos son la **prolongación o exacerbación** de las afecciones más tristes o más "bajas", pero también más banales y espúreas.

En particular, son el **temor y la deseperación** los afectos que, exasperados y extendidos de modo delirante, alcanzan la idea de nuestras negaciones e impotencias, hasta llegar a la **'negación absoluta'**, como la denominará Hegel.

Tampoco es reconocible en Spinoza la existencia de un virtual deseo de muerte, siquiera en el suicida.

"Una idea que excluye la idea de nuestro cuerpo no puede darse en el alma...". (1)

Con ojos spinozianos, la eliminación de si, el suicidio, puede llegar a ser considerado casi como un **'bien'**, cuando consiste en la búsqueda de un acto que elimina un gran sufrimiento. Como Séneca, que acata la orden del tirano no por deseo de muerte sino como **evitación de un mal mayor.**

La esencia humana deseante carece de toda dimensión temporal que importe una (de)limitación de nuestra propia existencia.

No se trata de un apetito de inmortalidad, como se ha querido ver, sino la preservación de un ser que no implica apriori temporal alguno; mucho menos una inclinación teleológica de destino o trascendencia.

Pero, la ilimitación temporal ontológica no quiere decir que el hombre **realmente** carezca de límites: es un ser en permanente interacción con fuerzas exteriores cuyas potencias superan, con creces, a las suyas. No es necesaria la referencia a la totalidad amenazante del mundo externo; una sola fuerza puede ser aniquilante: un alud, un veneno, un disparo, una enfermedad aun incurable, una tortura, una depresión, etc.

Todas ellas, con su amenazante presencia, pueden inscribirse imaginariamente en nosotros bajo la modalidad de pasión triste, restrictiva, desgarradora.

En clave político-religiosa, este es, tal vez, el más poderoso recurso (mítico, ritual, etc.) para contener a la multitud e instalarla en el **temor permanente a la muerte** e inducirla, con promesas de salvación, a la esperanza de apartarla o alejarla de si mismos. El iracundo dios judaico, por demás atemorizante; las obsesivas prácticas de ciertas sectas cristianas para asegurar la bienaventuranza y las promesas católicas de redención a través de la esperanza, ¿no son modalidades histórico-culturales de sojuzgar imaginariamente a la muerte y, a través de estos procedimientos, obtener reparaciones terrenales?

No son pocas, además, las formulaciones antropológicas, culturales y políticas que, a sus debidos modos, conjuran 'los malos espíritus' de la muerte, con objetivos muy poco espirituales.

Enemigo acérrimo de todo ese fanatismo tanático proliferante, Spinoza es concluyente: la idea de la muerte no es pensable.

Si existen algunas formas de experiencia al respecto sólo son por medio de **vivencias fragmentarias de composición y descomposición de nuestra individualidad.**

Asimismo, y por otra parte, **tampoco es pensable el nacimiento.**

Tan caro a la liturgia judeo-cristiana (entre otras), el nacimiento original del hombre, **su génesis**, asi como los distintos tipos mito-

lógicos de tipo adánico, son modalidades finalístico- trascendentes reñidas con las reales posibilidades racionales de comprensión. Se trata de adherir, **en forma pertinaz dice Spinoza**, un imaginario haciendo uso de las propias fuerzas imaginarias humanas.

El alma humana, en estado naciente, no percibe su propio nacimiento porque el orden y unificación de estas **"nuevas relaciones de movimiento y reposo"** que configuran al nuevo Individuo están, ellas mismas, en vías de constitución. Además, el alma humana está limitada para conocer, aun constituída, las causas adecuadas de su nacimiento.

Cuando el alma nace y cuando el alma muere, al mismo tiempo y paralelamente, se deshacen relaciones de movimiento y reposo, dice, tanto para las que comienzan a configurar el nuevo Individuo como a las relaciones que dejan de configurarlo.

Nacimiento y muerte **no** son experiencias circunscriptas a tiempos definidos ni estados existenciales de seres dotados de múltiples atributos. Son, antes bien, **experiencias evanescentes.**

Como las reglas ordenadoras del alma no son lo que podríamos denominar la "consciencia", la experiencia del nacimiento y, en particular la de la muerte, no configuran un conjunto de 'ideas' acerca de acontecimientos o situaciones límites. Se viven, dentro del campo

imaginario-pasional, experiencias vivenciales de una configuración imprecisa.

Se trata de estados o pasajes intensivos, vividos, de composición (constitución) o desco posición (destrucción) de la unidad establecida en una compleja red de relaciones individuantes.

Para Spinoza no hay 'ser para la muerte'; nacer o morir son afecciones corporales pero no singularizadas, **el movimiento mismo del comienzo o finalización de relaciones estables y unitarias de movimiento y reposo.**

Por eso mismo, entre el inicio y el fin existen modulaciones o graduaciones donde pueden existir **fragmentos de muerte en la propia vida.** A estos fragmentos es , precisamente, a lo que Spinoza denomina tristezas y otras impotencias.

No obstante, la **vida**, incluso la miserable, es **afirmación positiva del ser existente**; el pensamiento que el alma puede formar de la muerte de su cuerpo y de si es, básicamente, evanescente y contradictoria.

Se trata, la idea del nacer y el morir, de conceptos prácticamente impensables, porque es como si nuestro ser tuviera la capacidad de pensar su no ser. **El no ser no es pensable; lo que si se piensan son las impotencias, elevadas estas a una dimensión de absoluto.**

Tan sólo es el registro pasional de las afecciones imaginarias las que pueden proveer apariencia de pensamiento coherente a esta contradicción. Y, no hay mayor contradicción, dice el autor, que la propia lógica filosófico-teológica sobre la muerte y el nacimiento. Si el hombre es un ser 'caído', cuya existencia está signada por la contingencia y, si su d-ispositivo racional le permite articular, lógicamente, a los contrarios, entonces la experiencia de la muerte puede adquirir la forma invertida: una **no perseverancia esforzada en el ser.**

Entonces, la idea del 'no ser' podría ser lógicamente válida y accesible, siempre y cuando se trate de un ser 'formal y abstracto'; pues la idea de muerte (no ser) es radicalmente contraria con la "imperecedera" afirmación de nuestro ser que connota nuestra esencia singular.

Asi, **pensar la muerte es afirmar la negación de nuestro ser, su impotencia, pero esta afirmación es ya una apuesta por el ser.**

El plano de la esencia deseante es puramente afirmativo; las pasiones tristes, en este plano, también son una afirmación de lo que, en otro orden es una restricción de la potencia de obrar.

¿Cuando, entonces, podemos pensar (en) la muerte?

Sólo cuando ella es un **acontecimiento presente en el propio cuerpo.**

El pensamiento que se pretende como 'anticipación' del acto de la muerte y su devenir, trascendente o intrascendente, **es un pensar de los impotentes.**

Reguladores de los contenidos imaginarios del nacimiento y la muerte, en verdad, aspiran a configurar en su mezquino interés, la ordenación misma de la vida.

Es a esto a lo que Spinoza denomina **delirio teológico**, es decir, la forma que cierto imaginario social reviste para transgredir sus alcances 'inadecuados y limitados'.

El hombre como 'ombligo' del universo, Dios como humano todopoderoso, la denegación de la finitud existencial y toda la prosopopeya medio mítica, medio literaria, que hace que los hombres aunque vean lo mejor y lo aprueben, tiendan a lo peor. Que obren de acuerdo a fines sólo imaginarios, que rindan culto a sus dioses para que estos pongan la naturaleza a su exclusiva disposición, que los tiranos los resguarden de los enemigos...Todo un **delirio** que busca su sustento más fuerte en el temor a la muerte y en la esperanzas de redención.

Inconcebibles, imperceptibles e impensables, los nacimientos y las muertes de las que y sobre las que reflexionamos **nunca** son las propias. Es posible pensar la muerte de otro porque no es infrecuente

que la afirmación de nuestra vida pueda correr la suerte de la negación de la ajena. (2) Pero, en lo que concierne a afirmar y negar simultáneamente nuestra propia vida, eso es extraño al registro esencial humano.

Si nacer es la pura afirmación de la vida, el nuevo ser existente en acto es producto de otras vidas y de un acto singular de las mismas que no se reduce al 'ayuntamiento carnal' (Spinoza dixit).

Las pasiones circulan y entrelazan los cuerpos y, estos seres, en acto amoroso, la máxima de las alegrías, hacen posible el nacimiento del nuevo ser.

Radical diferencia con Hegel quien, en la Fenomenología del Espíritu, y para sustentar la dimensión dialectica de lo real (vida y muerte), afirma que el nacimiento de los hijos representa la muerte de los padres. No es de Biología de lo que se trata, pero, filosóficamente ello es tan inaceptable, para Spinoza, como el estricto dato físico.

La idea spinoziana, asi, no puede tener sino un aspecto preciso: **para la muerte sólo pensamos en la frontera máxima de las pasiones tristes**. Aun la máxima degradación de la depresión o la locura son territorios de vida, aunque prefiguración de cesación del "conatus".

Y, en el orden político-social ocurre lo mismo. Ciertas políticas o pensamientos de lo social, absolutistas, inequitativos en exceso

e inmoderadamente violentos representan, desde la **vida** social, las fronteras mismas de lo aceptable, lo vivible y deseable; asi como la prefiguración de la cesación de todo ser o 'animal' social.

Spinoza prefiere mantener el horizonte del nacimiento y la muerte como inasibles polaridades de la singularidad; eficaces ordenadoras de la existencia 'bajo especie temporal': la **duración del vivir.**

El pensamiento de la muerte es un pensar de **"ignorantes para ignorantes".** (3)

"El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no de la muerte sino de la vida". (4)

La meditación de la vida incluye, es verdad, la imaginaria reflexión acerca de sus comienzos y sus límites, pero nunca sobre el origen y el fin de un proyecto humano cuyo sentido ético es inmanente.

Cuando la vida humana se afirma en su positividad y no se esfuerza en obtener fines ni resultados precarios, entonces las obras de esas vidas constituyen una **radical negación de la muerte.**

Afirmarnos en la vida es **sentirnos eternos**, no inmortales.

Toda filosofía, y en primer lugar la suya, que se reafirma en y para la vida es un modo de perseverar en el ser y denegar la nada.

1.- E, III, 10

2.- E, III, 4

3.- E, V, 42, esc. (s/n)

4.- E, IV, 67 (s/n)

A N E X O

El Breve Tratado: para una genealogía de las pasiones spinozianas

Si bien no existen dudas con respecto a la autenticidad del Breve Tratado (BT), los avatares que ha debido recorrer, colocan a este texto dentro de toda la misma azarosa suerte de la vida y la obra de Spinoza.

En efecto, esta "Etica escrita en holandés", debió esperar su primera publicación recién a mediados del siglo XIX, luego que algunos de sus manuscritos transitaran por las manos de libreros, amigos, profesores y hasta el poeta holandés A. Bogaers.

Los manuscritos que han sido encontrados **no** son idénticos; existen, por lo menos, tres versiones de las que la primera (A) ha sido prácticamente descartada por los editores más responsables. Otros, optaron por la publicación simultánea de las otras dos versiones. Parece haber consenso, hoy, en tomar al BT como **una compilación de apuntes, tomados en holandés, por parte de amigos y seguidores de las ideas de Spinoza.**

De todos modos, aunque no es un texto ni unitario ni completo, no es aventurado considerarlo como el primer esbozo de la Etica, por la coincidencia de fechas de elaboración y, especialmente, por su contenido.

Según K. O. Meinsma, eminente spinoziano holandés, la fecha aproximada de 'composición' de esta obra es 1660, aunque no descarta la

posibilidad que alguna de sus partes sea muy anterior, 1651, cuando Baruch Spinoza contaba sólo con diecinueve años.

¿Que es el Breve Tratado? Es una formulación sumaria, esquemática y anticipada de los libros I y III de la Etica y un humilde esbozo de los libros IV y V.

Se trata de una apretada exposición preliminar de sus ideas acerca de Dios o la Naturaleza (I) y de los afectos o pasiones humanas (III); un conjunto poco ordenado de fragmentos y diálogos, bastante "incomprensibles e incoherentes" a juicio de Madeleine Francés, autorizada traductora francesa de su obra.

Incomprensibilidad e incoherencia que no es imputable al autor, si es aceptado que se trata de una recopilación fragmentaria y no de una escritura unitaria.

Desde nuestro punto de vista, el BT es, básicamente, un **esbozo de teoría de las pasiones con objetivos político-filosóficos.**

Los capítulos que componen la primera parte preparan su concepción de la naturaleza sustancial, monista e inmanente de Dios.

La segunda parte, más detallada y analítica, es una **respuesta no racionalista** al Tratado de las Pasiones cartesiano pero, además, establece la importancia que se debe otorgar a la dimensión de lo imaginario pasional en el orden cognoscitivo.

Desde el mismo BT ya podemos entrever que el supuesto 'cartesianismo' atribuído a Spinoza no es más que su retórica que, por otra parte, no es sino el lenguaje filosófico predominante de la época. El dualismo filosófico no es, desde este mismo texto, sino un ligero recurso metódico para discernir e indagar la fuente y material corporal en el conocimiento. Asi, por ejemplo, la dimensión de lo ilusorio (doxa, opinión, creencia) no puede ser expurgado, sin más, de un régimen racionalista de la verdad.

Las pasiones humanas son una de las formas que revisten los modos (modificaciones) de los atributos divinos extensión y pensamiento en los hombres; por ende, las pasiones son tan necesarias y determinadas como los conocimientos claros y distintos.

Asimismo, entendemos que los objetivos del BT no están orientados sólo a lo teórico-especulativo, sino que además son políticos.

Existen varios argumentos para fundar esta afirmación:

1.- No se trata de una material 'académico'; Spinoza siempre rechazó esta actividad como tarea propia. La carta de respuesta al Gran Elector Palatino, quien le ofrece una cátedra en Alemania para ponerlo a resguardo de las amenazas políticas, apunta su rechazo y la voluntad de permanecer, con sus ideas, en territorio holandés. No es ocioso recordar que, ciento cincuenta años más tarde, Hegel ocupará el cargo ofrecido.

2.- Es un texto que resume y pone de manifiesto la transmisión de sus ideas al círculo de allegados quienes no eran, precisamente, ciudadanos ajenos a las contiendas políticas ni a las disputas culturales y teológicas. ¿Quienes son estos?, son pocos. En materia religiosa, son los "colegiantes". grupo cristiano liderado por su amigo van den Ende, de orientación liberal-progresista.

Sus vinculaciones políticas se dirigen hacia los hermanos de Witt. Jan de Witt había sido nombrado Gran Pensionario e impulsaba una concepción republicana para el estado holandés, atosigado, aun, por las disputas monárquicas.

El Gran Pensionario fue brutalmente asesinado, hecho que afectó profundamente a Spinoza quien, al respecto, subrayó: "ultimi barbarorum".

Es claro que sus amigos no podían proceder de la Sinagoga, ni eran los orangistas ni los calvinistas; el BT, y también la mayor parte de sus escritos, tienen la marca de la crítica a las religiones política e ideológicamente establecidas, tanto como al régimen monárquico y al aristocrático.

3.- El orden y la exposición de las pasiones, en el BT, es en parte el convencional cartesiano, pero es incontestable que el análisis de fondo de ciertos afectos se dirige hacia una radical revaloriza-

ción de los contenidos pasionales exaltados por los 'teólogos-políticos'.

4.- No faltan en el BT metáforas o guiños teóricos de los efectos pasionales referidos a grupos sociales, raciales, políticos y religiosos de su época.

Es todo ello lo que, para nuestra perspectiva de análisis, nos conduce a afirmar que el BT es una **propedéutica**, aunque rudimentaria, de su **política de las pasiones**, que será reconstruída y reformulada sistemáticamente en la Etica.

No podemos distinguir en el BT, **ni una física de las afecciones del cuerpo (E, II), ni una economía de las pasiones del alma (E, III), ni una ético-política de la singularidad humana (E, IV).**

Las imprecisiones, ambigüedades y 'fluctuación' de las ideas abundan en el BT. El ajuste comparativo de las versiones (B y C), asi como una tarea exegética y hermenéutica permiten sortear algunos obstáculos; pero todo ello adquiere un tono menor ante la presencia de ese texto plagado de riquezas aun por explorar: la Etica.

En aquello que respecta a los problemas que anuncian o, al menos, preanuncian elementos o escorzos de ideas atinentes a nuestro tema, las pasiones, retenemos de la primera parte del BT, "De Dios", algunos conceptos o ideas-fuerza spinozianas: la sustancia única,

la infinidad de atributos en Dios, extensión y pensamiento como atributos, una de cuyas modalidades finitas y particularizadas es el hombre, la causalidad inmanente-eficiente y no transitiva de la naturaleza, etc.

La naturaleza, considerada bajo cierta especie de eternidad, es actuante y productiva de todo lo existente: la naturaleza **naturante.** A diferencia del tomismo, la sustancia spinoziana no es un ser o potencia 'exterior' a la naturaleza misma.

Los efectos de la causalidad inmanente y eficiente de la naturaleza naturante compone la naturaleza **naturada,** objetivada en objetos y singularizada en sujetos; puede ser universal (modos universales de la sustancia única, p. ej. el movimiento), o bien, particular (compuesta por todas las cosas particulares causadas por modos universales, p. ej. el cuerpo humano).

Aqui, como en toda su obra, aparecen las nociones de bien y mal, tan sólo como 'relaciones de pensamiento'; entes de razón que son independientes de las cosas mismas, a las que llamamos buenas o malas.

El **relativismo** del bien y el mal en el BT prepara las bases de lo que será el espíritu general de la Etica: **antes una ontología inmanente de la subjetividad que una moral trascendente.**

La segunda parte del texto se denomina "Del hombre y lo que le pertenece", y, ¿que le pertenece más que sus propias pasiones?
El hombre, "cosa particular y finita", no es sustancia porque carece del poder ser causa de si mismo; está infinitamente determinado por una causalidad natural de la que, además, está limitado para conocer.
La sustancia spinoziana no conoce límites y el horizonte cognoscitivo humano (res cogitans) es ya un indicio del tipo de pertenencia modal de algunos de sus atributos.
"De modo que todo el pensamiento que posee no son más que modos del atributo pensante que hemos reconocido en Dios; y que toda la forma, movimiento, etc. que posee no son más que modos de otros atributos que le reconocimos a Dios". (1)
Este capítulo dedicado al hombre prepara la distinción, central en el autor, entre 'opinión', 'creencia' y el 'saber'.
Es importante destacar, para nuestros fines, que el texto utiliza el término holandés "waan", que Appuhn, traductor francés, transcribe como 'opinión', aun cuando en su idioma original guarda un preciso sentido referido a la **imaginación**.
En holandés, "waan" tiene un significado que remite a ilusión, incluso a delirio y locura. (2) Como se ve, estos matices semánticos

son decisivos para nuestra propuesta analítica.

Este, y otros ejemplos de traducción del holandés, pero también del latín, configuran a menudo al autor como un tanto discontínuo y, a veces, contradictorio, en cuanto a los géneros de conocimiento. El rol de lo imaginario, del BT a la Etica, pasando por la Reforma del entendimiento, no es un dato subalterno de su gnoseología, sino una instancia que establece un clivaje decisivo que articula límites y posibilidades del conocimiento humano con su esencia singular existente en acto.

Carl Gebhardt, traductor indiscutido, sostiene una ausencia de teoría de la imaginación en el BT, mientras que M. Francés, R. Caillois y Robert Misrahi sostienen todo lo contrario.

¿Cómo es que autores tan autorizados sostengan posiciones diametralmente opuestas?

La única explicación que encontramos, y que se reitera a todo lo largo de la bibliografía sobre Spinoza, es que existe una fuerte y marcada antinomia interpretativa; quienes, por un lado, traducen su obra 'en clave cartesiana' y quienes, por otro, cuya óptica aspira a singularizar los conceptos y la terminología spinoziana como propia y diferenciada. Es decir, existe y persiste una corriente que 'lee' a Spinoza bajo una modalidad racionalista- dualista

cartesiana, no sólo en sus términos sino en sus ideas y estructura argumentativa. Mientras que, un cada vez mayor conjunto de estudiosos, de variadas nacionalidades, entiende que lo único que Spinoza toma de Descartes es su 'retórica', pero su sistema es propio y original.

El "waan" spinoziano no remite tan sólo al error de pensamiento que encierra la opinión o creencia. Una opinión tomada 'de oídas' o por una acto de experiencia requiere de la **prestación subjetiva** de tales actos; una presunción que no es mera pasividad.
Las **resonancias o 'vibraciones'** que la cosa exterior suscita en mi cuerpo y mi conciencia, configuran un elemento indispensable de lo que denominará primer género de conocimiento.
La Etica tratará exhaustivamente este tema bajo el problema de las **afecciones del cuerpo y las ideas inadecuadas.**
A pesar de que las cosas sensibles no sean, o no sean del todo, percibidas, el hombre **"conjetura, presume y presupone".**
La conformación ideativa de las presunciones y conjeturas es lo que, en el alma, denominamos **convicción o creencia.**
Huelga apuntar la significación teológico-política que tienen todos estos problemas y, si la dimensión reflexiva spinoziana penetra en un profundo nivel especulativo, ello no quita el nivel crítico y

social de sus empeños.

Veamos, ahora, las pasiones nacidas del ámbito irreflexivo de la **opinión.**

La primera pasión que trata es la **admiración** aunque, por el desarrollo y los ejemplos que ofrece parece estar hablando, mas bien, del **asombro o estupor.** La causa próxima de esta afección es el "waan", propio del primer género de conocimiento.

El campesino, dice el autor, atado a su terruño no puede salir de su **sorpresa estupefacta,** habiendo conocido tan sólo carneros de cola corta, encuentra ante si un carnero de cola larga. Y, más alla del ejemplo, un tanto bucólico, también el filósofo se asombra admirado cuando se le aparece algo extraño a su teritorio intelectual. Si su atención sólo se fija en lo propio dejará, dice, de ser verdadero filósofo pues, este **de nada se asombra y admite otros mundos que el suyo.**

La admiración, entonces, sería **el estupor que sobreviene a una conclusión diferente a la esperada, por un conocimiento 'de oídas' o la opinión recogida a través de una experiencia personal.**

En una nota marginal, seguramente agregada de otro de los manuscritos del BT, Spinoza traza una distinción con la concepción aristotélica de la opinión.

"...cuando percibimos algo en lo que nunca habíamos pensado, no es que nunca hayamos conocido nada parecido, en todo o en parte, sino solamente que no está dispuesto del mismo modo, o que nunca nos impresionó del mismo modo". (3)

La opinión no es mera irreflexividad, estadio pre-cognoscitivo que debe ser superado y depurado. Las 'oídas' ya son o representan un escalón de racionalidad aunque, es verdad, ampliamente expuesta al error.

Pero, lo que ahi subraya Spinoza es el **estado de disposición subjetiva y la activa receptividad** con respecto a las impresiones de las cosas externas.

Si bien el estupor puede caber al campesino, aunque es dudoso, nunca es posible que ello ocurra al filósofo pues, quienes "extraen auténticas conclusiones jamás se asombrarán". (4)

También, **el amor y el odio pueden tener su fundamento en la opinión.** Existe un amor de 'oídas', tal como la aceptación e influencia que los niños reciben de su padre. El padre, dice el autor, hace u ordena tal cosa y los niños la aceptan sin más. En la Etica, los niños y las relaciones paterno-filiales ocuparán un lugar un tanto más digno.

Otro amor de 'oídas' es el vagoroso amor por la patria de quienes,

incluso, ofrendan su propia vida movidos por esta afección de valor abstracto.

El amor de la opinión es un afecto con sustento imaginario; cuando uno "ve o le parece ver" algo bueno, agradable o satisfactorio, nace el **deseo de unirse** a ese algo.

"Ocurre a menudo...que se tenga conocimiento (oídas GK) de alguna cosa mejor que se conoce actualmente; se desvía inmediatamente su amor del primer objeto al segundo". (5)

Subraya Spinoza este aspecto que será característico en el análisis de las pasiones humanas: **la inconstancia u oscilación en el orden cognoscitivo, por la presencia del ámbito afectivo de las pasiones.** Amar al padre o a la patria, tal como los padres y las 'patrias' hacen que los amemos, no garantiza un sustento firme e inmutable en el orden de las pasiones. La presencia de lo ilusorio-imaginario hace de estos amores un teritorio lábil y movedizo cuyo límite bien puede ser el delirio o la locura (waan).

El opuesto o contrario exacto del amor es el **odio.** Se trata del **producto del error procedente de la opinión.** El odio nace alrededor de quien puede ser perjudicado por un objeto que estimamos bueno.

Pero, si nos atuviéramos a los verdaderos bienes, dice, el odio suscitado en torno a bienes de poca monta, producto de las oídas, debería trocarse en compasión.

La **compasión** es, en el BT, una forma neutralizada del afecto de odio que se tiene hacia aquellos que no comparten el bien considerado por mi o por la comunidad a la que pertenezco.

Odian porque ignoran, dice Spinoza, quien cita el caso de la recíproca rivalidad entre Turcos, Judíos y Cristianos: "¡Cuánta ignorancia en la mayoría de ellos acerca del culto y las costumbres de los otros!". (6)

Pensamiento y sentimiento unidos, aunque diferenciados, en la composición misma del cuerpo y sus ideas expresivas; el campesino o el filósofo, el niño o el patriota, el turco o el judío están sometidos a las viscisitudes colectivas de sus pasiones.

El **deseo** es también, en el BT, un afecto derivado de la opinión y de las 'oídas'. Puede definirse como **apetito o codicia de obtener lo que no se tiene pero, asimismo, de conservar lo que ya se goza.** Spinoza prefiere la primera definición dado que la segunda le parece más un temor a la pérdida que un pleno deseo.

El deseo no se posee ni se tiene; **al deseo "se cae" y, "sólo se hallará en los que caen en él, porque algo les ha parecido bueno".** (7)

De aquelo que se dice en torno del deseo, el amor y el odio, puede decirse de todas las otras pasiones que proceden de la "opinión".

En el BT, como lo será en la Etica, estas son las tres pasiones primarias.

Existen otras pasiones, las cuales tienen su origen no en la **opi-nión**, siempre 'dudosa y propensa al error', sino en las **creencias correctas.**

"La creencia es una convicción fuerte, nacida de razones, que me persuade en mi entendimiento que la cosa está realmente, fuera de mi entendimiento, tal como estoy persuadido que es en mi entendimiento". (9)

La creencia inaugura un campo de correspondencia intelectual aunque **ilusorio** entre la idea y las cosas; nos hace ver lo que debe ser la cosa pero no lo que ella, en verdad, es.

Entre el ser y el deber ser cognoscitivo se instala una dimensión de convicción fuerte pero no de "unión inmediata" con las cosas. Asimsimo, las creencias fuertes no permiten conocimientos claros y distintos, y se constituyen en indicio de las pasiones que es necesario 'destruir', a partir de que nos procuran un conocimiento del bien y del mal.

Este modo de conocimiento 'pasa por el tamiz' a las pasiones que proceden de la opinión y evalúa que **todas** ellas son propensas a un **gran mal.**

Ya en el BT, Spinoza señala que **en la naturaleza no hay ni bien ni mal y, las categorías que llevan ese nombre son un producto entera-**

mente humano: entes de razón.

"Bueno" es el ser de razón (imaginación) que concebimos bajo una idea de perfección, elevada como modelo de las demás.

El mecanismo intelectual es el de la comparación de los objetos al modelo forjado; bueno es todo aquello que nos permite aproximar esa imaginación y los medios para alcanzar el ideal o modelo. En contrario, malo es todo lo que nos impide alcanzar o acercarnos al ente de razón idealizado.

Para decir cualquier cosa acerca del bien y del mal en el hombre, debo, pues, concebir un modelo de hombre, ideal y perfecto. Ese ente racional nunca podrá provenir de un ser real (Adán, un profeta, etc.) porque un ser real jamás podrá confundirse con un ser perfecto.

La perfección sólo puede ser deducida de nuestro entendimiento. Asi, incluso el destino de un hombre no puede ser deducido de su mera existencia. Su destino, como el bien y el mal, "es una simple manera de pensar".

Sin embargo, de convicciones fuertes se puede llegar a conocimientos claros, que es el fin último a que podemos aspirar. El mismo texto bíblico, afirma el autor, da testimonio de ello.

Pero, se trata de analizar pasiones, hallar lo que de bueno y de malo tienen cada una de ellas, y toma a modo de ejemplo la **admiración.**

La **admiración** nace de los prejuicios y de la ignorancia. "Es una imperfección en el hombre...que está o es propenso a ella". (10) Pero, es sólo una imperfección porque la admiración "no nos conduce a nada malo".

El **amor**, es reconsiderado en el estado de convicción sostenida. El amor no es más que el goce de una cosa y su unión con ella; parece un•a afección pero nace del conocimiento que tenemos de una cosa. Cuanto más grande y magnífica la cosa, más grande es el amor en nosotros.

Los objetos de(l) amor pueden ser perecederos o imperecederos. Estos últimos pueden serlo por su causa o por su fuerza o potencia propia (Dios).

Podemos librarnos de una cosa amada sea por el conocimiento de una cosa mejor, sea porque mediante la experiencia de la cosa amada, esta 'traiga consigo' consecuencias funestas.

Sin embargo, no es una característica de la pasión amorosa que proviene de convicciones fuertes que uno desee librarse de ella, pues: 1. se nos hace imposible, dado que si no quisiéramos amar al objeto no deberíamos conocerlo y, 2. es necesario que no nos libremos del mismo a causa de la "debilidad de nuestra naturaleza".

Son inocultables, en el BT, los matices racionalistas pero ya des-

punta, aqui, la vinculación estrecha que Spinoza afirmará, en la Etica, entre esencia y existencia a través de los afectos.
"...si no hay algo de lo que gozamos y que está unido a nosotros y nos fortifica, no podemos existir". (11)
El afecto de amor, el objeto amado y quien ama, deben estar como "envueltos" en una misma figura o proceso; aquello que la Etica denominará composiciones y encuentros.
Unirnos en acto de amor siempre nos fortifica pues consideramos 'bueno y magnífico' a todo aquello que nos produce goce o es un medio para obtenerlo. El deseo orienta a lo bueno y no lo bueno trascendente al deseo.
Los amores perecederos nunca pueden tener la entidad afectiva de los imperecederos aunque, a veces, guarden sus apariencias ocasionales. Encontramos, alrededor de la precariedad de los amores perecederos, uno de sus 'guiños' político-filosóficos:
"¡Cual no será la desgracia de aquellos que se apegan a los honores, a las riquezas, a la voluptuosidad, todas cosas que carecen absolutamente de esencia!". (12)
El 'veneno' y el 'mal', escondidos tras el disfrute de estos bienes no tarda en ponerse, de mil maneras, de manifiesto. De todos modos, no somos causa libre para estar a resguardo de estas atracciones

afectivas. Lo inadecuado, aunque imprecisamente formulado, tiene ya su esbozo rudimentario en el BT.

Ahora bien, existe cierta 'especie' de objetos que pueden ser amados, que se tornan imperecederos siempre y cuando estén acompañados de una cierta 'especie de eternidad': la causa primera, la Naturaleza, es decir, Dios.

El hombre que ama este tipo de objetos no es necesariamente el sacerdote ni un ser 'teórico' sino, como todos, **un humano propenso a las inclinaciones de sus sentimientos.**

Para Spinoza, el sólo hecho para un hombre, de conocer a Dios o la Naturaleza (o esforzarse a ello), lo despega o desliga de las limitaciones de los deseos y amores particulares.

Las aspiraciones mundanas y terrestres, muy débiles, no deben ser, por ello, ni condenadas ni reprimidas. Ellas son como **barridas y reinscriptas dentro de sentimientos y deseos más fuertes por el sólo hecho que se adhieren a un objeto 'eterno'.**

En cambio, el **odio** no tiene, en el BT, el lugar principal que la Etica le reservará. Es, mas bien, una inclinación a apartar de nosotros lo que nos haya causado algún mal. El odio del BT es algo similar a lo que hoy podemos denominar aversión, o a los efectos de la ira o la cólera.

Parece claro que **no** es una afección primaria es si misma.

Es, antes, una "turbación del alma" que se vuelve contra quien nos ha hecho un mal a sabiendas y voluntariamente.

La **aversión** es, asimismo, una turbación que se vuelve contra un objeto a causa del daño o sufrimiento del cual sabemos o suponemos que es el autor natural.

La diferencia entre odio y aversión parece consistir en que, en el primero se presenta una intencionalidad manifiesta del otro, mientras que en la aversión hay o puede haber daño sin intencionalidad.

No obstante, es genealógicamente necesario insistir, debemos esperar la Etica para obtener respuesta precisa acerca de lo que es y significa esta "turbación interior" dentro de su física de las afecciones.

Además, ¿se odia sólo a quien nos ha hecho un mal, o sentimos también, odios 'incomprensibles'?.

Del odio, justo al revés que en la Etica, nace la **tristeza** que, aun no mantiene en el BT, ese especialísimo lugar que le estará reservado. Si la tristeza es fuerte, deviene la cólera.

La **cólera** es el odio triste y fuerte que tiende a destruír la cosa detestada.

Pero, sucede y no es una paradoja que, de las mismas cosas que nos

suscitan odios y aversiones se experimentan **beneficios** según el grado de perfección de las mismas.

Despunta, tímidamente, el tema de la ambivalencia e inconstancia de los afectos.

La **envidia**, también, es vista como un 'odio'fuerte.

Si nos sirviéramos bien de nuestra razón no odiaríamos jamás a nadie, dice **Spinoza**, porque todo lo que es en la naturaleza debemos transformarlo en algo mejor, sea para nosotros, sea para la cosa misma, si queremos beneficirnos de ello. (13)

"Y como un hombre perfecto es lo mejor que ahora conocemos, o vemos, lo mejor para todos nosotros y para cada uno es siempre **esforzarnos** por conducir a los hombres hacia esa perfección; pues sólo entonces pueden extraer de nosotros y nosotros de ellos el mayor fruto posible". (14)

El odio y la aversión tienen tanta imperfección como el amor tiene de perfección. El amor siempre mejora, fortifica y acrecienta: esto es la perfección; el odio siempre destruye, debilita y decrece: esta es la imperfección.

En cuanto al deseo y la alegría, en el BT carecen del espacio **esencial** aun, que les asignará la Etica e incluso el del amor en aquel texto.

Con respecto a la tristeza, Spinoza hace una exhortación que bien

podemos denominar de tipo 'proustiano':

"Hemos dicho que todo lo que hacemos debe servir al progreso y mejoramiento. En tanto que estamos tristes somos incapaces de hacer nada en este sentido; es por ello que es menester que escapemos de la tristeza, lo que podemos hacer pensando en la forma de **recuperar la cosa perdida**, si esto está en nuestro poder; si esto es imposible, debemos de todos modos librarnos de la tristeza, para no caer en todos los males que trae ella consigo". (15)

Es **necesario** que actuemos con alegría, dice, porque es 'absurdo' querer recuperar y reparar un bien perdido mediante un mal.

Su moderado optimismo racionalista se pone de manifiesto cuando apunta que quien se sirve de su entendimiento no puede sucumbir a ninguna tristeza, optimismo que en la Etica se disipará en torno de su actitud prudente o "cauta".

Las creencias o firmes convicciones son expuestas, luego, en una sucesión no deductiva y no geométrica, y esbozan el rol central y profundo que las pasiones guardan en su pensamiento.

Las primeras pasiones que analiza están expuestas de un modo un tanto desordenado, imputable, tal vez, a las distintas versiones del texto y, sólo en pocos casos preanuncian imprecisamente las rigurosas definiciones de la Etica.

Las primeras son la **estima y el desprecio.** Se trata, en verdad, de la autoestima y el desprecio de si, por un lado y la estima y desprecio de otro. Afecciones que, más adelante, se diversificarán en pasiones tales como la 'devotio', la 'existimatio' y el 'despectus'. La contrastación de las pasiones según los entes de razón del bien y el mal, impide al autor (o a quienes que fueran los "co-redactores del texto) a formular definiciones adecuadas al género de conocimiento al que corresponden estos sentimientos.

Continúa con la **generosidad**, que es un afecto que **no** tiene objeto fuera de nosotros mismos. El término holandés utilizado es "edelmoedigheid" y se emparenta a la 'acquiescentia in se ipso' de la Etica. En algún modo, sería el estado desapasionado y sin autoestima por el cual uno alcanza a conocer su propia perfección.

La **humildad** es el afecto que se produce cuando uno conoce su propia imperfección. Este reconocimiento, pues, no tiene objeto fuera del **hombre modesto.** También modestamente, despunta la inversión valorativa que, no sin escándalos, formulará la Etica.

El **orgullo** es la autoatribución de una perfección que no existe en los demás.

La **humildad viciosa**, afecto que la Etica denominará abyección, la poseen aquellos que se atribuyen a si mismos una imperfección que

no tienen y no realizan esto por hipocresía sino por convicción fuerte.

La **esperanza** es la forma o modo que recibe el alma de una cosa por venir que es juzgada buena. En realidad, no es otra cosa que una suerte de alegría mezclada con un poco de tristeza.

El **temor** es la forma o modo que penetra en el alma cuando la cosa que va a venir es considerada mala por nosotros.

Aparecen, en la esperanza y el temor, los dos afectos que ocuparán un lugar central en la economía de la subjetividad; reguladoras principales de la política que las pasiones se dan a si mismas, y principalmente a sus perfomances religiosas: el temor judaico y las esperanzas cristianas.

La **seguridad** es una 'suerte de reposo' generado por la idea de que la cosa buena que debe venir llegará necesariamente.

La **desesperación** es una clase de tristeza, provocada por la necesariedad de la cosa mala por llegar.

Estas, son formas afirmativas de definir las pasiones precedentes. Habría una modalidad negativa que sería la siguiente:

- esperamos que lo malo no venga

-tememos que lo bueno no ocurra

- estamos seguros que lo malo no ocurrirá

-desesperamos cuando lo bueno no debe venir

Todas las pasiones precedentes están referidas, antes, a las cosas mismas que a quien concibe las cosas por medio de sus afectos.

En ello hay, sin duda, una distancia casi inconciliable con el texto ulterior pues allí es subrayada la afección o repercusión de la acción exterior en mi propio cuerpo. Una distancia tal que incita a los más diversos reparos en cuanto a la exégesis del BT.

No obstante, y como una comunicación secreta de las ideas spinozianas que perseverarán en toda su forma y contenidos, el autor señala que las pasiones no tienen el mismo estado de resolución que tiene el entendimiento.

Cuando debemos actuar para provocar la realización de una cosa, y no podemos resolvernos, el alma recibe para sí una forma que, ya en el BT, denomina **fluctuación**.

La fluctuación es un estado de hesitación y vacilación del alma; germen de lo que, más tarde, denominará **ambivalencia de los sentimientos.**

Continúa una desordenada exposición de afectos:

El **coraje** es el estado del alma que se decide firmemente a producir un acto que es realizable.

La **audacia o intrepidez** es el coraje del alma cuando la cosa es difícil de producirse.

La **emulación** es la decisión de llevar a cabo algo por el hecho de que otro lo ha realizado con éxito. Este estado pasional jugará un rol significativo dentro del juego de las resonancias afectivas.

La **pusilanimidad** es la inacción del alma cuando sabe lo que debe hacer para provocar la realización de algo bueno o para impedir algo malo.

El **estupor** es una pusilanimidad muy grande.

Los **celos** son la preocupación por cuidar lo que se ha adquirido y gozarlo 'solo'.

La mayor parte de estas pasiones tienen su origen en malas opiniones y, desde su propia naturaleza se revela su imperfección. Los celos adolecen, aun, de juego pasional de la estructura trinitaria. "Por lo tanto estas pasiones, para nada pueden tener lugar en un hombre conducido por la verdadera razón". (16) Razón que, no olvidar, no es sino la conjugación del acto singular dentro de la totalidad "eterna" de Dios o la Naturaleza.

El **remordimiento** es una pasión que nace "por sorpresa", porque su origen es una acción de la cual dudamos si es buena o mala.

El **arrepentimiento** 'proviene de que hayamos hecho algo malo'; pero nada malo prescripto por las liturgias sino por el deseo mismo del hombre.

Esta dos últimas pasiones tienen la capacidad de retrotraernos al camino recto y, por ello, hay quienes creen que son pasiones "buenas", ya que muchos hombres se proponen usar bien su entendimiento aunque a menudo se 'extravían'.

Sin embargo, estas pasiones son malas porque son una especie de tristeza, **y toda tristeza es dañina y debe ser mantenida lo más alejada posible.**

Nuevamente, aparece la dimensión de las pasiones estrechamente asociada a la potencia humana de obrar: alegría=aumento y tristeza= debilitamiento del conatus.

Spinoza rechaza la burla y la broma (irrisio, bespotting y boerterye en holandés); porque ambas se oponen a una convencida aprobación de reir. El 'jocus', por el contrario, es toda diversión que **no tiende a ridiculizar al otro.**

Podrá decirse que hay veces que ciertas situaciones merecen una burla o una broma pero, incluso en estas, esos actos no merecen serlo porque una **imperfección debería ser corregida antes que mofarse de ella.** El burlón y el bromista manifiestan, con ello, su propia imperfección.

El **honor** es un tipo de alegría que se experimenta en si misma, cuando se ve que nuestra forma de actuar es estimada y aprobada por otr

sin que, tanto ellos como uno, piensen en obtener ventaja o beneficio.

La **vergüenza** es un tipo de tristeza que nace en nosotros cuando vemos que nuestra forma de actuar es despreciada por los demás sin que estos consideren el daño que se sufre o se puede sufrir.

La **desvergüenza o impudicia** es una falta o rechazo de la vergüenza que lleva a que uno sea indiferente a todo y que no se inquiete por nada. Son pasiones llenas de vanidad y de imperfección. Spinoza (¿en verdad Spinoza?) cita el ejemplo de los niños y los salvajes.

La desvergüenza "tiene una fealdad tal que no se requiere más que su definición". (17)

"...yo no quiero decir que es menester vivir fuera del mundo humano, allí donde el honor y la vergüenza no tengan lugar alguno, es decir en un mundo donde todos fueran sabios. Pero, **la más simple meditación política nos enseña que un tal mundo pertenece a la utopía.** Por el contrario, yo reconozco que no solamente nos está permitido cultivarlas (las pasiones GK) cuando las empleamos para el beneficio y para el mejoramiento de los hombres, sino también podemos incluso **cultivarlas limitando nuestra propia libertad**". (18)

La inevitabilidad de la circulación de las pasiones le hace pensar que es más posible y realista reflexionar qué es lo que se puede

hacer con ellas antes que vituperarlas, **como si fueran eliminables o denegables por decreto político o voluntad religiosa.**

Continúan las pasiones:

El **favor o gracia** es la inclinación a querer hacer bien a quien, a su vez, nos hizo un bien.

El **reconocimiento** es la inclinación a hacer un bien a quien lo ha hecho y hemos sido nosotros los beneficiados.

Para sorpresa de muchos, que prepara las numerosas'sorpresas' teóricas de la Etica, Spinoza **no** aprueba estos sentimientos: el hombre que tiende a la perfección realizará tales actos **sin el estímulo de un bien recibido en recompensa.**

La **ingratitud** es el menosprecio del reconocimiento como la desvergüenza es de la vergüenza. Nace de la avidez o del egoísmo excesivo.

El **pesar o queja** es una suerte de tristeza que nace de la consideración de un bien perdido sin esperanzas de recuperarlo. Es una mala pasión como lo son todas las pasiones tristes.

Asi como debemos librarnos de las pasiones tristes, las buenas pasiones son de una naturaleza tal que no podemos ser ni subsistir sin ellas. Todas las buenas pasiones son las que tienen por origen, "el amor, el deseo y todo lo concerniente al amor"; pero no hay que olvidar que el amor es fundamento de todo bien...y de todo mal.

Por amor, pasión imperecedera, somos capaces, también de las peores cosas.

El mayor amor es el amor al ser eterno; su amor nos impide "caer en el lodo de las pasiones". (19)

De todos modos, y como la Etica se propondrá mostrar, es con ese mismo lodo con que se hacen los hombres a si mismos.

1.- Breve Tratado, Parte II, Prefacio, pag.44 en:

(Oeuvres Complétes, La Pleiade, Gallimard, Paris, 1954)

2.- BT, II, Nota 3, pag.1377

3.- BT, II, cap.3, pag.47

4.- ibid

5.- BT, II, cap.3, pag.48

6.- ibid

7.- BT, II, cap.3, pag.49

8.- BT, II, cap.4, pag.49

9.- ibid

10.- BT, II, cap.4, pag.51

11.- BT, II, cap.5, pag.52

12.- BT, II, cap.5, pag.53

13.- BT, II, cap.6, pag.55

14.- ibid (s/n)

15.- BT, II, cap.7, pag.56

16.- BT, II, cap.9, pag.60

17.- BT, II, cap.12, pag.62

18.- BT, II, cap.12, pag.62 y nota pag.1383 (s/n)

19.- BT, II, cap.14, pag.63

Bibliografía

a.- Obras de Spinoza

. Benedicti de Spinoza Opera qoutquot reperta sunt

J. Van Vloten et J.P.N. Land, Hagae Comitum, 1914 (dos tomos)

. Oeuvres Complétes.

Texte nouvellement traduit et revue, presenté et annoté par

R. Caillois, M. Francés et R. Misrahi, Biblióthéque de La Pleiade,

NRF, Gallimard, Paris, 1954

. Oeuvres de Spinoza

Traduction et notes par Charles Apphun, Garnier-Flammarion, Paris,196

. Traité politique

Texte, traduction et notes par Sylvain Zac, Vrin, Paris, 1968

. Trattato Teologico-politico

Int. e trad. e commenti de A. Droetto e E. Giancotti Boscherini

Einaudi, Torino, 1972

. Etica, traducción de Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica,

México D.F., 1958

. Epistolario, int. de Carl Gebhardt y trad. de Oscar Cohan,

Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires, 1950

. La Reforma del Entendimiento, trad. A. Piñan, Aguilar, Bs. As., 1966

. Tratado Teológico-político, prólogo de León Dujovne y trad. J. Vargas y A. Zozaya, Juan Pablos Ed., México D.F., 1975

. Obras Completas, traductor desconocido, Acervo Cultural, Bs. As., 197

. Tratado Teológico-político, trad. Vidal Peña García, Alianza Ed., Madrid, 1987

b.- Obras sobre Spinoza

. Alain, 'Spinoza', Gallimard, Paris, 1949

. '' , 'Sentiments, passions et signes, Gallimard, Paris,

. Alquié F., 'Le rationalisme de Spinoza', P.U.F., Paris, 1981

. '' , 'Servitude et liberté selon Spinoza', Paris, CDU, s/fecha

. '' , 'La conscience affective', Paris, Vrin, 1979

. Astrada C., 'Goethe y el panteísmo spinoziano', Un. Nac. del Litoral 1

. Balibar E., 'Spinoza et la politique', P.U.F., Paris, 1985

. Bertrand M., 'Spinoza et l'imaginaire', P.U.F., Paris, 1983

. Bidney D., 'The Psychology and Ethics of Spinoza',N.U.Press,N.Y.,1962

. Brunschvicg L., 'Spinoza et ses contemporains', P.U.F., Paris,1971

. Brykman G., 'La judeité de Spinoza', Vrin, Paris,1972

. Cremaschi S., 'L'automa spirituale. La Teoria della mente e delle passioni in Spinoza',Un. Catt., Milano, 1979

. Curley E.M., 'Spinoza's Metaphisics', C.U.Press, Massachussets, 1969

. Darbon A., 'Etudes spinozistes', P.U.F., Paris, 1959

. De Deugd C., 'The significance of Spinoza's first kind of knowledge, Assen, Van Gorcum, 1966

. Delbos V., 'Le spinozismo', Vrin, Paris, 1926

. Deleuze G., 'Spinoza y el problema de la expresión', Muchnik Ed., Barcelona, 1975

. '' , 'Spinoza Kant Nietzsche', Labor, Barcelona, 1974

. '' , 'Spinoza philosophie pratique', Minuit, Paris, 1981

. Duchesnau F., 'Du modéle cartesien aun modéle spinoziste de l'etre vivant', Canadian Journal of Philosophy, Edmonton, 1974

. Dujovne L., 'Spinoza', cuatro tomos, U.B.A., Inst. de Filosofía, Buenos Aires, 1941

. Friedmann G., 'Leibniz et Spinoza', Gallimard, Paris, 1962

. Gebhardt C., 'Spinoza', Losada, Buenos Aires, 1977 (int. O. Cohan)

. Giancotti Boscherini E., 'Lexicon Spinozanum', M.Nijhoff, La Haya,197

. Groen J.J., 'Spinoza theory of affects', Scandinavian Symposion, Oslo, 1978

. Gueroult M., 'Spinoza, Dieu (Ethique I)', Aubier, Paris, 1961

. '' , 'Spinoza, L'ame (Ethique II)', Aubier, Paris, 1974

. Hampshire S., 'Dos teorías de la moralidad', Fondo de Cultura Econ., México D.F., 1984

. Hampshire S., 'Spinoza', Alianza Universidad, Madrid, 1982

. Hubbeling H.G., 'Spinoza', Herder, Barcelona, 1981

. Jaspers K., 'Spinoza', A Harvest/HBJ Book, New York, 1974

. Joachim H., 'A Study of the Ethics of Spinoza', Russel and Russel, New York, 1961

. Labriola A., 'Scritti e appunti su Zeller e su Spinoza, (1862-1868)', Opere I, Feltrinelli Ed., Milano, 1959

. Matheron A., 'Individu et communauté chez Spinoza', Minuit, Paris,196

. '' , 'Le christ et le salut des ignorants chez Spinoza', Aubier, Paris, 1971

. Misrahi R., 'Spinoza', EDAF, Madrid, 1975

. '' , 'Le desir et la reflexion dans l'Ethique de Spinoza', Gramma, Paris, 1972

. Moreau J., 'Spinoza et le spinozisme', P.U.F., Paris, 1977

. Moreau P.F., 'Spinoza', Paris, 1975

. Negri A.,'L'anomalia selvaggia', Feltrinelli, Milano, 1981

. Peña García V., 'El materialismo de Spinoza', Rev. de Occidente, Madrid, 1974

. Pollock F., 'Spinoza his life and Philosophy', N.U.Press, New York,19

. Rensi G., 'Spinoza', Fratelli Bocca Ed., Milano, 1944

. Serouya M., 'Spinoza, sa vie, sa philosophie', Alban Michel, Paris,19

. Siwek P., 'L'ame et le corps d'apres Spinoza', Vrin, Paris, 1930

. Suskovich S., 'Spinoza: luz y sombras', Bib. Popular Judía, Buenos Aires, 1983

. Tosel A., 'Spinoza ou le crepuscule de la servitude', Aubier Montaigne Paris, 1984

. Wolfson H.A., 'The Philosophy of Spinoza', Harvard Un. Press, Cambridge, 1962

. Zac S., 'L'ideé de vie dans la philosophie de Spinoza', P.U.F., Paris, 1963

. '' , 'La morale de Spinoza', P.U.F., Paris, 1972

. '' , 'Philosophie Theologie Politique, dans l'oeuvre de Spinoza', Vrin, Paris, 1979

c.- Obras colectivas

. Spinoza, ed. by Marjorie Greene, Un. of Notre Dame Press, N.D., 1979

. Homenaje a Baruch Spinoza, Museo Judío de Buenos Aires, 1976

. Spinoza's Political and theological thought, ed. by C. de Deugd, 1984

. Studia Spinozana, Vol.1 'Spinoza's Philosophy of society', Walter and Walter, Verlag, 1985

. Cahiers Spinoza, Editinos Réplique, Paris, 5 volumenes publicados

d.- Ensayos referidos a las temáticas de la Tesis

. Appuhn Ch., Notes sur la theorie de l'imagination dans Spinoza, Chronicon Spinozanum, V, 1924, pp. 257-260

. Balibar E., Spinoza l'anti Orwell. La crainte des masses, Le Temps Modernes, sept. 1985

. Baudoin Ch., Le desir chez Spinoza et dans la psychologie contemporain(II Congrés des..., Lyon, Nerven et Cie., 1939

. Blair R.G., Spinoza's account of imagination, en Marjorie Greene ed., op. cit., pp. 318-328

. Curley E.M., Spinoza's Moral Philosophy, en Marjorie Greene ed., op. cit., pp. 354-376

. Giancotti Boscherini E., Sul concetto spinoziano di mens, en Ricerchi lessicali.., Ateneo, Roma, 1969

. Jonas H., Spinoza and the theory of organism, en Marjorie Greene ed., op. cit., pp. 259-278

. Kolakowski L., The two eyes of Spinoza, en Marjorie Greene ed., op. cit., pp. 279-294

. Moreau P.F., L'Ethique et la psychiatrie. Il y a trois siécles., en Psychiatrie et Ethique, G. Maruani dir., Toulouse, Privat, 1979, pp. 35-42

. Rice L.C., The continuity of 'mens' in Spinoza,
New Scol., No. 43, 1969, pp. 75-103

. Reik Th., Aus der Ethik von Baruch Spinoza,
en Zent. für Psychoanalyse, vol.2, p. 56

. Reusch B., Spinoza identity theory and modern biophilosophy,
Philosophical Forum, No.3, 1972, pp. 193-207

. Wartofsky M., Action and Passion: Spinoza's construction of a Scientific Psychology, en Marjorie Greene ed, op.cit., 329-353

. Wetlesen J., A reconstruction of Basic Concepts in Spinoza's Social Psychology, en Inquiry, No.12, Oslo, 1969, pp. 105-132

. Yovel Y., Spinoza, the psychology of multitude and the uses of language, en Studia Spinozana, Vol.1, 1985, 305-333

. Misrahi R., Spinoza en épigraphe de Lacan,
en Littoral 3/4, 1982, pp. 73-85

. Balibar E., Jus Pactum Lex,
Studia Spinozana, Vol.1, 1985, 105-141

. Negri A., Reliquia Desiderantur,
Studia Spinozana, Vol.1, 1985, pp. 143-181

. Schneider M., Le fini, L'autre et le savoir chez Spinoza et chez Freud,
en Cahiers Spinoza, Ed. Replique, pp. 267-319

. Bartuschat W., The Ontological basis of Spinoza's theory of Politics,
ed by De Deugd, op. cit., pp.30-36